



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.













1





Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Gießen.

---

1905

---

*Funfundzwanzigster Jahrgang*

---

Alfred Töpelmann

(vormals J. Neumann'sche Verlagsbuchhandlung)

Gießen 1905







# **Zeitschrift**

für die

**alttestamentliche Wissenschaft.**

Herausgegeben

von

**D. BERNHARD STADE,**

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Gießen.

---

**1905**

---

*Fünfundzwanzigster Jahrgang*

---

**Alfred Töpelmann**

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

**Gießen 1905**



*Abdruck oder Übersetzung der Abhandlungen innerhalb  
der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung  
des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

**Druck von W. Drugulin in Leipzig.**

## Inhalt.

	Seite
Bächler, Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12. 14. 16 . . . . .	1
Speer, Zur Exegese von Hiob 19, 25—27 . . . . .	47
Marmorstein, Die Namen der Schwestern Kains und Abels in der midraschischen und in der apokryphen Literatur . . . . .	141
Liebmann, Der Text zu Jesaja 24—27 (Schluß) . . . . .	145
Cheyne, A dark passage in Isaiah . . . . .	172
Löhr, Alphabetische und alphabetisierende Lieder im AT . . . . .	173
Margolis, Ecclus. 3, 25 . . . . .	199
Nestle, Miscellen: 1. Ps. 72, 17. 2. Keine Ohringe bei den Juden. 3. Die himmlischen Reiter im zweiten Makkabäerbuch. 4. Hosea 13, 8. 5. Die Zahl der Granatäpfel und Glöckchen am Kleid des Hohenpriesters. 6. Josephus über das Tetragrammaton. 7. Der semitische Name für das Bilsenkraut. 8. Zum Testament Hioba. 9. Psontomphanech. 10. Die schreibkundigen Völker von Genesis 10. 11. Nisi credideritis, non intelligetis. 12. Die Kapiteileinteilung in Jesaja. 13. Zum Trisagion. 14. Jeremia 31, 22. 15. Zur traditionellen Etymologie des Namens Rebekka. 16. Eine vergessene Abhandlung über das Buch Tobias . . . . .	201
v. Gall, Bibliographie . . . . .	224
Zillessen, Jesaja 52, 13—53, 12 hebräisch nach LXX . . . . .	261
Schmidt, Die Komposition des Buches Jona . . . . .	285
Margolis, Entwurf zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Äquivalente in der Oxford Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament . . . . .	311
— Ecclus. 6, 4 . . . . .	320
— Ecclus. 7, 6d . . . . .	323
Perles, Zu S. 208/09 dieses Jahrgangs . . . . .	324
Rosenberg, Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter . . . . .	325
Poznański, Zu den Namen der Frauen Kain's und Abel's . . . . .	340
Baumann, Berichtigungen zu Mandelkerns großer Konkordanz . . . . .	343
Jacob, desgleichen . . . . .	343
Rosenwasser, desgleichen . . . . .	345
Stade, desgleichen . . . . .	348
Fromer, Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur . . . . .	349
Schultheß, מִבְּרַךְ 2 Sam. 17, 19, מִבְּרַךְ Prov. 27, 22 . . . . .	357
Nestle, Miscellen: 17. Wie alt war Joas, als er zur Regierung kam? 18. Sina, nicht Sinai. 19. Lulab oder Lolab? 20. Ez. 9, 24; Ez. 1, 4. 21. Mußte jeder Jude einmal das Gesetz abschreiben, der Königsweimal? 22. Zwei Aufgaben der hebräischen Sprachforschung . . . . .	360
Marmorstein, Zu den traditionellen Namensklärungen . . . . .	368
v. Gall, Bibliographie . . . . .	375





## Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12. 14. 16.

Von A. Büchler, Wien.

Bei zwei verschiedenen Anlässen schildert der Chronist die Feier des Passahopfers, beidemale, als auf Geheiß eines Königs von Juda der Tempel in Jerusalem vom Götzendienst gesäubert und durch die fromme Freigebigkeit des Königs eine große Opferfeier veranstaltet wurde, an der das Volk in großer Zahl sich beteiligte. Dieselbe bietet dem Erzähler willkommene Gelegenheit, den Hergang bei den Opfern zu beschreiben und aus der Feier Einzelheiten vorzuführen, die sonst nirgends erwähnt sind. Außerdem nennt er in Verbindung mit dem Passah beidemal Brandopfer, für die weder im pentateuchischen Gesetze eine Vorschrift, noch in den biblischen Berichten eine Parallele vorliegt, die aber trotzdem einem festen Brauche angehört haben dürften und schon deshalb die Beachtung der Bibelforscher verdienen. Diese ist ihnen jedoch, soweit ich die Literatur übersehe, bisher in nicht genügendem Maße zuteil geworden, da nur Bertheau (Commentar zur Chronik<sup>a</sup> 1873) auf die Schwierigkeiten im Wortlaute des Berichtes und die Realien eingegangen ist, die Kommentatoren aber sonst in Flucht über die im allgemeinen allerdings unergiebig und öden Abschnitte hinweggegangen sind. In der folgenden Untersuchung handelt es sich um jene Angaben des Chronisten, die nicht nur für die nachexilische und noch



spätere Entwicklung des Passah und des jüdischen Opferkults überhaupt von Interesse sind, sondern die auch einen Einblick in die Arbeit des Verfassers und seine noch nicht bestimmt genug erkannte Vorlage gewähren.

### *I. Das Passah des Chronisten und seiner Quelle.*

1. Ich schicke voraus, daß die kurze Meldung von der Feier des Passah in der nachexilischen Gemeinde zur Zeit des Königs Darius in Ezra 6, 19—22, die natürlicherweise sich in den Einzelheiten mit denen in der Chronik vielfach berührt, über die Opferfeier selbst nur folgendes hat: „Die Priester hatten sich gereinigt und die Leviten waren alle insgesamt rein und sie schlachteten das Passah für alle Söhne der Goláh, für ihre Brüder die Priester, und für sich.“ Aber auch der eine Satz weist eine Reihe charakteristischer, den levitischen Erzähler bezeichnender Züge auf; die Leviten sind es, die für alle Teile des Volkes das Passah schlachten, auch für die Priester, wie dieses schon die Ausleger hervorgehoben haben (vgl. Bertholet); die Priester werden als die Brüder der Leviten bezeichnet und diese sind im Unterschiede von jenen in ihrer Heiligung für den Opferdienst sehr eifrig. Der Satz selbst aber weist ein Gefüge auf, das allein schon zwingt, die Beziehungen seiner einzelnen Glieder zu einander und ihre Zusammengehörigkeit genauer zu prüfen. Und da lehrt schon ein flüchtiger Blick, daß das auf die Leviten bezügliche **כֹּהֲנֵי כָל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל** nicht ursprünglich sein kann, sondern, wie auch die Vergleichung mit II Chron. 30, 15—17 nahelegt, **וְהַלְוִיִּם** entweder überhaupt nicht gestanden, oder mit dem vorhergehenden Worte zusammen **וְהַלְוִיִּם וְהַכֹּהֲנִים** gelautet hat, wie dieses für andere Stellen schon Baudissin (Priestert. 162 ff.) ausgesprochen hat. Diese Bedenken werden durch folgendes überzeugend bekräftigt. Das Subjekt in **וַיִּשְׁחָטוּ** sind

nach dem Vorhergehenden die Priester und die Leviten, nach dem Weiteren aber die Leviten allein, woraus sich ergibt, daß **לאחיהם הכהנים ולתם** als späterer Zusatz auszuscheiden ist. Aber auch nach Ausscheidung der auf die Leviten bezüglichen Worte kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß Vers 20a der Schreibweise von Vers 19. 21. 22 nicht entspricht, wie es auch nicht ganz verständlich ist, was der Satz mit **כי** eigentlich begründen soll. Es scheint, daß das Subjekt von **וישחטו**, wie das von **ויעשו** in Vers 19. 22 und von **ויאכלו** in 21 weder die Priester, noch die Leviten waren, es vielmehr ursprünglich geheißen hat: **וישחטו הפסח כל בני העדה**. Ob nun ein früherer Bearbeiter die Beteiligung der Priester an der Opferfeier und erst dann der Levite seine Brüder eingefügt hat, oder beide von dem Chronisten herrühren, weil Leviten ohne Priester nicht denkbar waren, kann hier nicht entschieden werden. Als das ganz durchsichtige, der ursprünglichen Vorlage angehörige Schema der Schilderung lassen sich vier Sätze mit ebensovieleilen Teilen der Feier erkennen, nämlich 1) **ויעשו את הפסח** 2) **וישחטו הפסח** 3) **ויאכלו את הפסח** 4) **ויעשו חג המצות** wie wir es bald noch kennen lernen werden. Nr. 3 in Vers 21 ist nicht nur unvollständig erhalten, sondern es schließt sich auch eine unverständliche Bemerkung über die erbgessene Bevölkerung Judäas an: diese hatte sich von den Unreinheiten der heidnischen Bewohner des Landes losgesagt, **לדורש ל"י אלהי ישראל** um sich Gott zuzuwenden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier genau dasselbe gesagt sein soll, wie in dem gleich zu besprechenden Berichte in II Chron. 30, 18, wo es heißt, daß die an dem Passah des König Hizkijahu teilnehmenden Nordstämme, die sich nicht entsprechend gereinigt hatten, vom Passah aßen, weil der König für alle gebetet, die ihr Herz gerichtet hatten, **לדורש יהוה אלהים**. Es ist der gleiche Ausdruck an

beiden Stellen und die rücksichtslose Sprengung jedes Satzgefüges läßt die Hand des Chronisten erkennen. In Nr. 4 ist noch die Hervorhebung der Freudenstimmung beim Feste mit deren Begründung zu beachten.

2. Die in der Hauptsache ebenso knappe Meldung von der wegen eingetretener Hindernisse erst am 14. Tage des 2. Monates abgehaltenen Passahfeier des Königs Hizkijahu in II Chron. 30, 15 lautet folgendermaßen: „Sie schlachteten das Passah am 14. Tage des 2. Monates, והכריזם והלויים נבלטו ויתקדשו ויביאו עולות בית יי ועמדו על עמדם כמשפטם nach der Lehre des Gottesmannes Moses, die Priester sprengten das Blut aus der Hand der Leviten“. In וישחטו sind, wie in Vers 13. 14, die zum Opfer in Jerusalem versammelten Israeliten das Subjekt. Das Schlachten besorgten sonach, wie in Ezra 6, 19 und II Chron. 35, 1, die Laien selbst nach der Vorschrift in Exod. 12, 6 und sonst. In Vers 17<sup>b</sup> dagegen sind die Leviten mit dem Schlachten des Passah für all diejenigen beschäftigt, die sich für die Opferhandlung nicht genügend gereinigt hatten, und aus 18 erfahren wir, daß damit der größte Teil der Nordstämme gemeint ist. 16<sup>b</sup> berichtet, daß die Leviten die Gefäße hielten, in die das Blut der Opfer aufgefangen worden war, und die Priester es aus ihren Händen sprengten. Das stimmt aber wieder nicht mit dem Gesetze in Lev 1, 5 ff. überein, wonach die Priester allein dabei tätig waren; doch auch nicht mit II Chron. 29, 22: וישחטו הבקר ויקבלו הכהנים את הדם ויזרקו המזבחה, wo das Auffangen des Blutes Sache der Priester ist und zwischen dieser Opferhandlung und der Blutsprengung für Leviten kein Raum übrig bleibt, da ja die Priester auch schlachten, wie der Auftrag des Königs in Vers 21 lautet und es bei den Sündopfern in Vers 24 ausdrücklich gemeldet wird. Es entspricht aber auch nicht der Mischna Pesachim V 5. 6, nach welcher das Blut des Passah

von Priestern aufgefangen und von der in geschlossener Reihe aufgestellten Priesterschaft rasch zum Altare befördert wird. Die Leviten wären sonach nicht bloß an die Stelle der nicht genügend gereinigten Laien getreten, sondern hätten auch priesterliche Dienstleistungen übernommen, was mehr als unwahrscheinlich ist. Aber der Satz selbst ist so eigentümlich konstruiert, daß man gegen seine Ursprünglichkeit ohnehin Verdacht schöpft und die Leviten bald als den störenden Teil erkennt. Ferner, was will **כי** in 17<sup>a</sup> begründen? Doch wohl, daß die Leviten bei der Sprengung halfen; diese aber war, wie wir eben aus der Chronik selbst erfahren, gar nicht Sache der Leviten. Nun kehrt dieselbe Begründung in 18 in viel ausführlicherer Gestalt wieder, aber die Ausdrucksweise ist eine etwas verschiedene, wie schon die Nebeneinanderstellung von **כי רבת בקהל לא** **כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר חבלון** und **התקשו לא המדור** lehrt, so daß die eine wohl der Vorlage, die andere dem Bearbeiter gehören dürfte. Nun widerspricht aber die letztere Angabe der in 10, daß die Leute aus dem Gebiete Efraims, Manasses und Zebuluns die sie zur Opferfeier einladenden Boten verspotteten und nur wenige aus Aser, Manasse und Zebulun der Aufforderung folgten; die Efraimiten blieben sonach zu Hause, während sie hier als Menge erscheinen. Die Bezeichnung **קהל** in 17 für die Festversammlung dürfte nach Vers 2. 4. 13. 23. 24. 25 der Vorlage, dagegen 18 wegen **המדור** in Ezra 6, 20 dem Chronisten zuzuweisen sein. Auch die Meldung in Vers 3, daß das Passah nicht zur vorgeschriebenen Zeit stattfinden konnte, weil sich die Priester nicht in genügender Zahl geheiligt hatten, läßt bloß über die später erfolgte Heiligung der Priester, nicht auch der Leviten eine Nachricht erwarten. All' dieses führt zu dem meines Erachtens sichern Ergebnisse, daß in der Vorlage des Chronisten von den



Leviten keine Rede war, wie alle Sätze, in denen sie vorkommen, Störungen im Satzgefüge aufweisen. Da nun 16<sup>b</sup> auch die Priester nur genannt sind, um die Tätigkeit der Leviten beim Opfer zu erklären, rühren sie vom Arbeiter her, während es in 15<sup>b</sup> entsprechend 3 und 2. 16<sup>a</sup> heißen hat. Auch der Widerspruch, daß in II Chron. 35, 11 das Schlachten ganz Sache der Leviten in 29, 22. 24 ausschließlich Sache der Priester, in 30, 17 teilweise die der Leviten ist, hat nicht in der Bescheidenheit des levitischen Erzählers seinen Grund, sondern in der ungleichen Ergänzung der Vorlage.

Wer ist aber das Subjekt von וַיָּבִיאוּ in V. 15<sup>b</sup>? Sind es, wie in וַיִּשְׁחֲטוּ die Laien, die außer dem Passah auch Brandopfer darbrachten, wie das Gleiche samt dem bezeichnenden "בית" auch in 29, 31: וַיָּבִיאוּ זִבְחֵיהֶם וְתִדּוֹתֵיהֶם וְכֹל לֶחֶם עֹלֹת לַיהוָה mit ausdrücklicher Nennung der Gemeinde vorkommt? Dagegen spricht allerdings, daß unmittelbar vorher von Priestern und Leviten und auch nachher entweder von beiden Gruppen oder von einer der beiden die Rede ist. Die Unklarheit der Subjekte in der denkbar einfachsten Prosa neben wiederholter Nennung der Priester und Leviten zeigt deutlich, daß die Verdunklung durch die Einschaltung eben dieser Subjekte an unpassender Stelle verursacht wurde. Noch schwieriger ist, daß weder das Gesetz in Deut. 16, 1—8, noch das in Exod. 12, 3—1 Lev. 23, 5—7, Numeri 9, 2—5; 28, 16, noch Ezra 6, 19—20 neben dem Passah Brandopfer kennt, hier sonach in mitten textlicher Störungen auch sachlich etwas ganz Eigenes vorliegt. Sollte auch da die Hand des Chronisten gewalt haben? Dieses ist von vornherein nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu ausgeschlossen. Denn die genaue Prüfung aller Eigentümlichkeiten des Buches lehrt, daß der Verfasser wohl eine Reihe neuer Tempelämter und Diens-

leistungen für die Leviten erfunden, die Stellung dieser zu den Priestern im Opferdienste von seinem Standpunkte aus ziemlich frei ausgestaltet, dagegen nirgends neue Arten von Opfern eingeführt, vielmehr überall das Gesetz der Thora berücksichtigt hat. Die Nachricht von den Brandopfern muß schon in seiner Vorlage gestanden haben, und, wie die angezogene Parallelstelle lehrt, dieselben werden von den Israeliten dargebracht worden sein. Da jedoch von Brandopfern weder vorher, noch später die Rede ist, müßte nach Bertheau zu 35, 12 (s. weiter) angenommen werden, עֹלֹת bedeute bloß Teile der Passahopfer und zwar die Fettstücke von diesen als Heilsopfern (Lev. 3, 3—5, Mischna Pesachim VI 10, Jubiläen 49, 20), die nach der Weise der Brandopfer auf dem Altare verbrannt wurden, weshalb sich Laien damit nicht befassen konnten. Aber welches Recht haben wir, dem Worte עֹלֹת, das überall die festgeprägte Bedeutung Brandopfer hat, in einem Buche, das sehr oft von den Brandopfern der Thora mit derselben Bezeichnung spricht, einen sonst nirgends nachweisbaren Sinn beizulegen? Es geht auch nicht an, in den Brandopfern die Opfer des Massothfestes zu sehen, denn die Beschreibung dieses folgt ganz gesondert erst in V. 22 mit der Aufzählung der Opfer, die das Volk dargebracht und gegessen hat. An dieser Schwierigkeit ändert auch nichts, wenn wir וִיבִיא, wie der vorliegende Wortlaut es fordert, auf die Priester und Leviten beziehen; der Satz besagt in diesem Falle, daß sie die Brandopfer des Volkes in jenen Teil des Tempels trugen, den die Laien nicht betreten durften. Zu bemerken ist noch, daß die Leviten bei dieser Opferdiensthandlung kaum beschäftigt gewesen sein dürften und ursprünglich wohl die Priester allein, etwa in der Form von הַכֹּהֲנִים הָאֵלֵּים das Subjekt waren. Dafür spricht auch וַיַּעֲמֵדוּ עַל עֲמֻדָּם in V. 16, das nach II Chron. 35, 10 trotz עֲבֹדָתָם עַל עֲמֻדָּם in

I Chron. 6, 17, nur von Priestern, nicht aber auch von Leviten gebraucht zu sein scheint.

Vers 21—27 enthält in längerer Schilderung die Feier des Maſſothfestes und entspricht dem 4. Punkte des oben (Seite 3) in Ezra 6, 19—22 erkannten Schemas. Auch da zeigen sich in Satz und Zusammenhang störende Einschaltungen, die ich bereits früher in dieser Zeitschrift (1899, 114 ff.) auseinander gesetzt habe und die unverkennbar die Hand des die levitischen Sänger in den Vordergrund stellenden Leviten verraten. Zu V. 22<sup>b</sup>—27 hat er uns wenig Spuren zurückgelassen, bloß in 25 מִדְּבָרֵינוּ מְלִיץ ergänzt, die sich störend zwischen die Teile des Volkes einkleiden. Vielleicht auch die Proselyten aus Israel und Juda, welche an die Abgesonderten in Ezra 6, 21 erinnern. Besondere Beachtung verdient das Opfer des Maſſothfestes selbst, von dem Ezra 6, 22 kein Wort sagt, obgleich der Feier des Festes besonders gedacht wird. Hier schlachten die Israeliten Heilsopfer; damit sind, wie schon das Fehlen der Brandopfer zeigt, keineswegs die in Lev. 23, 8, Num. 28, 19 vorgeschriebenen Festopfer gemeint, sondern die Heilsopfer sind einzig und allein der Ausdruck der Freudenstimmung, was am deutlichsten daraus erhellt, daß die weiteren sieben Tage der Freude durch gleiche Opfer, für die der König und die Fürsten die Tiere gespendet haben, begangen werden. Derselben geringen Beachtung des Maſſothfestes hinsichtlich der Opfer werden wir auch in 35, 17 begegnen, wo, wie in Ezra 6, 22, wohl die Feier des Festes, aber keine Opfer genannt sind. Das Augenmerk des Erzählers ist, wie es scheint, ganz dem Passah zugewendet, dem er Brandopfer beigesellt, während er von den Opfern des Maſſothfestes schweigt.

3. Nun haben wir einen noch ausführlicheren Bericht über das Passah, das der König Joſijahu veranstaltet hat, in

II Chron. 35, 1—19. Der uns hier hauptsächlich interessierende, die Opferfeier selbst schildernde Teil V. 11—13 lautet: וישחמו המסח ויורקו הכהנים מידם והלויים ממשחיתים. ויסירו העולה לתתם למפלגות לבית אבות לבני העם להקריב ליה ככתוב בספר משה וכן לבקר . . . . ואחר הכינו להם ולכהנים, כי הכהנים בני אהרן בהעלות העולה והחלבים עד לילה, והלויים הכינו להם Kittel (in Nowacks Handkommentar) übersetzt den zweiten Satz folgendermaßen: „Das Brandopfer aber legten sie beiseite, um es den Abteilungen der Levitenfamilien zu geben, damit man sie Jahwe der Vorschrift im Buche Moses gemäß darbringe.“ Man beachte zunächst das Subjekt von וישחמו, das nach dem folgenden ויורקו und in Übereinstimmung mit 29, 22 die Priester, nach dem Vorhergehenden sowohl die Priester, als auch die Leviten, nach 29, 22 dagegen nur die Leviten sind. Scheiden wir die störende, dem Gesetze und auch II Chron. 29, 22 widersprechende Angabe, daß die Leviten bei der Sprengung des Opferblutes mittätig waren, aus, genau so wie in 30, 16 הכהנים וורקים את הדם מיד הלויים, so sind in V. 10. 11 in allen Verben: ויעמדו, וישחמו und ויורקו das Subjekt die Priester, was wohl das einzig Entsprechende ist. Daraus folgt, daß auch in ויסירו die Priester allein gemeint sind; aber was besagt dieses Wort selbst vom Brandopfer? Daß es nicht, wie Kittel übersetzt, beseitigen heißt, scheint mir nach seinem sonstigen Gebrauche sicher. Denn in den Opfervorschriften ist הסיך neben הרים die stehende Bezeichnung für die Abtrennung der Fettstücke vom Opfer (Lev. 3, 4. 9. 10. 15; 4, 9. 31. 35, הרים 4, 8. 10. 19). Dieses führt darauf, daß עולה hier vielleicht nicht das ganze, selbständige Brandopfer, für das laut dem Opfergesetze, wie schon oben (S. 7) erwähnt, neben dem Passah kein Raum vorhanden gewesen zu sein scheint, sondern nur die Fettstücke des geschlachteten Passah bezeichnet, wie dieses ältere jüdische Kom-



mentatoren und unter den neueren Bibelforschern Bertheau mit besonderem Nachdrucke angenommen haben. Dieser setzt **עולה** dem **אשה** gleich und erklärt die auffallende Bezeichnung damit, daß die Fettstücke genauso wie das Brandopfer verbrannt wurden (p. 413). Derselben Ansicht ist auch Benzinger, der (in Martis Handkommentar) zu 35, 12 sagt: „Von dem Blutsprengen und Verbrennen eines Teiles des Passahlammes weiß die Passahgesetzgebung Exod. 12 nichts.“ Da nun weiter V. 11 mit **וכן לבקר** schließt, bezog sich **ויסירו** bloß auf das geopfert Kleinvieh, das zuerst erledigt wurde, dann folgt die gleiche Behandlung im fraglichen Punkte auch bei den Rindern. Wenn es dann in V. 14 heißt, die Priester seien bis zur Nacht beschäftigt gewesen **בהעלות העולה והחלבים** und in 16 zusammenfassend gemeldet wird, der Opferdienst sei ordnungsgemäß vor sich gegangen: **לעשות המסח והעלות עולות על מזבח**, so sind dementsprechend unter **עולה** die Fettstücke gemeint, die nur deshalb gesondert vom Passah genannt werden, weil dieses gegessen, jene aber auf dem Altare verbrannt wurden. Und wenn neben **עולה** noch **חלבים** besonders erwähnt sind, so gehören sie der andern Gruppe von Opfern an, die in Vers 13 als **קדשים** bezeichnet werden und die im Unterschiede vom Passah nicht am Feuer gebraten, sondern in verschiedenen Gefäßen gekocht und gleichfalls gegessen wurden; es sind, wie schon Bertheau mit Hinweis auf II Chron. 29, 31—33 gezeigt hat, Mahlopfer<sup>1</sup>. So gut und ungewungen sich nun auch **עולה** in dieser angenommenen Bedeutung in den Zusammenhang einfügt, scheint mir diese Erklärung doch nicht begründet. Man könnte ja allerdings annehmen, daß der Chronist oder seine Vorlage das Wort

<sup>1</sup> Keil (Commentar über die Chronik p. 379) sieht hierin mit Unrecht die Opfer des Massothfestes, vgl. weiter S. 14.



עולה auch auf Teile des Mahlopfers angewendet hat, die wie das Brandopfer auf dem Altare verbrannt wurden. Aber warum fehlt gerade hierfür ein weiterer Beleg, trotzdem der Erzähler in den letzten Abschnitten seines Buches eine ganze Reihe von Opferfeiern mit allen Arten von Opfern ausführlich schildert? Nun kommt hinzu, daß, genauso wie hier, neben den חלבים der Mahlofer eine עולה auch sonst sich findet, diese aber jedesmal, wie überall, das Brandopfer bezeichnet; so in I Reg. 8, 64 bei den Opfern des Königs Salomo: כי עשה שם את העולה ואת חלבי השלמים כי מזבח הנחושת אשר לפני יי קמון מהביל את העולה ואת המנחה ואת ותנא אש מלפני יי ותאכל על המזבח: Lev. 9, 24: חלבי השלמים וערך עליה העולה והקטיר: Lev. 6, 5: את העולה ואת החלבים עליה חלבי השלמים, vgl. 3, 5 (Wellhausen, Prolegomena<sup>4</sup> 71 ff. s. weiter). Sollte da der auf das Gesetz besondere Rücksicht nehmende Chronist oder sein Gewährsmann eine derart irreführende Bezeichnung gewählt haben?

Zudem haben wir bereits eine andere Stelle aus II Chron. 30, 15 kennen gelernt (S. 4), in der ausdrücklich ישיחו von Brandopfern neben dem Passah berichtet wird und wo selbst Bertheau keinen Versuch macht, darin Fettstücke der Passahopfer zu sehen. Die Vorlage des Chronisten muß vielmehr den Brauch gekannt haben, und uns steht kein Recht zu, an einem so einfachen, hundertmal in derselben Bedeutung wiederkehrenden Worte gegen die bekannte Verbindung der Fettstücke von Heilsopfern mit dem Brandopfer unsern Scharfsinn zu üben und עולה die Bedeutung von Fettstücken beizulegen. Allerdings spricht dafür scheinbar die Wahrnehmung, daß der so redselige Bericht von den Leistungen der Leviten beim Schlachten und Enthäuten der Opfer es unterlassen hat, zu erwähnen, daß die Leviten auch Brandopfer geschlachtet, deren Blut aufgefangen und ihr Fell ab-



gezogen und die Priester das Blut aus ihren Händen gesprengt haben. Man beachte jedoch, daß in V. 15 vom Kochen der Mahlopfers nebst dem Passah gesprochen wird, ohne daß vorher auch nur ein Wort von deren Darbringung gesagt worden wäre. Der Erzähler hat offenbar die Mahlopfers unter dem Passah mitverstanden und vorausgesetzt, seine Leser werden verstehen, daß er damit nicht bloß das Passah im bekannten engern Sinne, sondern auch Mahlopfers und — wie wir jetzt ruhig hinzufügen können, — auch Brandopfer gemeint hat. Nach seiner Schilderung erfolgte die Schlachtung aller für den Passahtag bestimmten Tiere, der Schafe und Rinder, unter dem zusammenfassenden Namen Passah, ebenso die Sprengung des Blutes und das Abziehen der Haut; und erst nach all' diesem wird die Sonderung der Opfer nach drei Gruppen vorgenommen, indem zuerst ein bestimmter, nirgends näher angegebener Prozentsatz von der Gesamtzahl, sagen wir ein Zehntel, gleichsam als Hebe zu Brandopfern ausgeschieden und den Priestern zur Verbrennung auf dem Altare für Gott übergeben wird,<sup>1</sup> erst

<sup>1</sup> Der Chronist konnte diese Ausscheidung der Brandopfer und deren Übergabe an die Priester ohne Bedenken den Leviten zuschreiben, denn es war keine Opferhandlung, die den Priester erfordert und den Leviten ausgeschlossen hätte. Ob in der langen Reihe der den Leviten zugeschriebenen Dienstleistungen in I Chron. 23, 31: *לכל העלות שלוח לוי*, *לשבתות לחודשים ולמועדים*, solche Arbeiten gemeint sind und nicht vielmehr, wie unmittelbar vorher die Musik und der Gesang bei den Festopfern, kann nicht ohne weiteres entschieden werden. Vers 12 entspricht genau V. 5: *ועשר בקודש לעלות בית האבות לאחיהם בני העם וחלוקת בית אב ללוי*, wo der König den Leviten aufträgt, sich im Heiligtum nach den Familiengruppen der Laien aufzustellen, indem, wie es scheint, eine Familie der Leviten einer des Volkes entspricht. Zu beachten ist nur, daß in Esra 6, 18 die Priester es sind, die sich nach *עלונות* aufstellen, und der Verdacht naheliegt, daß der Chronist einen Auftrag an die Priester, die allein auch Vers 2 nennt, auch auf die Leviten ausgedehnt hat. Dass die Leviten die Übergabe der Brandopfer an die Priester vermitteln, ist zwar nicht gesagt, aber der Satz ist so konstruiert, daß es darin stehe.

von den Schafen, dann von den Rindern. Hierauf wird aus allen übrigen Tieren das vorgeschriebene Fett herausgenommen und zu den Brandopfern gelegt, um mit diesen zusammen verbrannt zu werden; dann werden ein beträchtlicher Teil der Schafe, vielleicht alle, zum Passah bestimmt, um gebraten zu werden, während die Rinder als Mahlopfers in Töpfen und Kesseln gekocht und mit dem Passah gegessen werden. Hieraus erklärt sich auch, daß von der ליל erst nach der Schlachtung, Blutsprengung und Enthäutung des Passah die Rede ist. Die Frage bleibt nun, ob ein solches, aus drei Arten von Opfern bestehendes Passah in irgend einer Quelle als zu irgend einer Zeit bestanden nachgewiesen oder wenigstens die Wahrscheinlichkeit seines einstigen Bestandes dargetan werden kann, da sonst außer dem eine andere Erklärung wohl nur schwer zulassenden Wortlaute kein Beleg dafür vorhanden ist. Dabei verdient wieder der Schluß des Berichtes noch besondere Beachtung, der wie Ezra 6, 22 und II Chron. 30, 21 erzählt, daß die versammelten Israeliten nach dem Passah die siebentägige Feier des Maßsothfestes begingen, und dann noch hinzufügt, daß dieses Passah, das der König Josijahu, die Priester und die Leviten und ganz Juda und Israel, die sich da befanden, und die Bewohner Jerusalems begingen, seit den Tagen Samuels seines Gleichen nicht hatte. Da dieses an II Reg. 23, 22 anknüpft, dort aber bloß der König genannt ist, gehört alles Übrige dem Bearbeiter. Es stehen hier dieselben Ausdrücke wie in 30, 21. 25 und die Vergleichung damit ergibt zwei Wahrnehmungen; erstens, daß unser Bericht, der II Reg. ergänzt, nicht vom Leviten, sondern von dessen Gewährsmann stammt, wie dieses schon die Einleitungen zur Chronik festgestellt haben; zweitens in 35, 18 וכל יהודה וישראל הנמצא ויושבי ירושלים neben 30, 25 ושמחו כל קהל יהודה . . . וכל הקהל הבאים

מישראל והגרים הבאים מארץ ישראל והיושבים ביהודה gestellt nur dann einander gleichen, wenn die Proselyten ausgeschieden werden, wie wir sie bereits als die Zutat des Chronisten erkannt haben (S. 8). Das Wichtigste aber ist, daß einerseits trotz der Weitläufigkeit der Schilderung jede Angabe über Opfer des Maṣṣothfestes fehlt, andererseits neben dem Passah Brand- und Mahlopfer erscheinen, die wir sonst als zum festen Bestande der Feier des Maṣṣothfestes gehörig kennen. Sollte da nicht zwischen beiden auffallenden Tatsachen ein Zusammenhang bestehen, der sie aufs Einfachste erklärt, wie auch die weitere Schwierigkeit, daß hier von der in Exod. 12 vorgeschriebenen Vereinigung der Familien zum Passah nichts steht, sondern alles vom Könige ausgeht und das ganze Volk wie eine Familie an dem gemeinsamen Festmahle teilnimmt?

4. Ehe wir in die Beantwortung der Frage eintreten, sei noch kurz auf die Beschreibung einer dritten Opferfeier in II Chron. 29 hingewiesen, bei der gleichfalls ein Brandopfer scheinbar nicht die sonstige עולה ist. Nach der Reinigung des Tempels versammelt der König Hizkijahu die Fürsten der Stadt im Tempel (29, 20) und sie bringen 7 Farren, 7 Widder, 7 Lämmer, und Ziegenböcke 7 als Opfer für die königliche Regierung, für das Heiligtum und für Juda dar. Jede Gruppe der Opfertiere wird gesondert geschlachtet und ihr Blut gesondert gesprengt; aber die Bestimmung der Tiere wird nur bei den Ziegenböcken angegeben: diese allein sind Sündopfer, wie ihre Sonderstellung nicht bloß durch den Wechsel in der Stellung des Zahlwortes (vgl. Ezech. 45, 23), sondern auch durch Vers 23 unzweifelhaft wird, aber auch schon in 21 deutlich genug ist. Wohl hat 24 Ende: והתטאת העולה המלך אמר מישראל כי לכל ישראל und es macht den Eindruck, als ob alle dargebrachten Tiere Brandopfer wären; aber das den Satz einleitende כי

begründet bloß die Sündopfer, von den übrigen ist da überhaupt keine Rede. Das bestätigt auch die genau entsprechende Stelle in Ezra 8, 35: **הבאים מהשבי בני הגולה מרים שנים עשר על כל ישראל, אילים הקריבו עולות לאלהי ישראל. וצמדי המזאת שנים עשר, הכל עולה תשעים, כבשים שבעים ושבעה, וצמדי המזאת שנים עשר, הכל עולה** **לי**. Auch da wird bloß von den Ziegenböcken gesagt, daß sie Sündopfer waren, aber alle Tiere werden als Brandopfer bezeichnet; das besagt, dass es zwei Arten von Sündopfern gab, solche, die nur teilweise verbrannt, zum großen Teile von den Priestern gegessen wurden, und andere, die ganz verbrannt werden mußten, deshalb wird an beiden Stellen besonders vermerkt, daß die Sündopfer als Brandopfer behandelt wurden. Die übrigen waren eigentliche Brandopfer, aber ohne besondere Bestimmung, wie auch das Handauflegen bei ihnen fehlt, das nur beim Sündopfer erwähnt wird. V. 21 **להעלות על** " dürfte den Auftrag enthalten, die Opfer als Brandopfer zu behandeln, denn es ist nur der kürzere Ausdruck für das in 27 stehende **להמזבח להעולה העולה**, wie das noch kürzere **העולה** mit verbaler Bedeutung in 27. 28 und das entsprechende **העלות** in 29. Diese vom Könige und von den Fürsten dargebrachten Brandopfer sind verschieden von den im V. 31 erwähnten, da dort das Volk auf die Aufforderung des Königs Mahl- und Dankopfer, die Freigebigen auch Brandopfer bringen. Nach der genauen Angabe dieser Opfer folgt noch in V. 35 die Nachricht: **ונם עולה לרוב בחלבי השלמים ובגסרים לעולה**. Sie könnte die Fortsetzung von V. 33 sein und bedeuten, das Volk habe außer den genannten Tieren auch noch andere als Brandopfer mit dem erforderlichen Zubehör gebracht; aber es läßt sich dieses von den Fettstücken nicht gut sagen, da vom Volke nicht diese, sondern die ganzen Tiere in den Tempel gebracht werden mußten. Bertheau verbindet diesen Satz richtig mit der unmittelbar vorhergehenden Begründung, warum die

Leviten zu Arbeiten der Priester herangezogen werden mußten; diese konnten das Enthäuten der Brandopfer nicht bewältigen, auch mußten sie außerdem die Menge der Opfer, der Fettstücke von den Mahlopfen und die vielen Trankopfer darbringen.<sup>1</sup> Es ist sonach klar, daß weder der Chronist, noch seine Quelle eine andere Bedeutung von עֹלָה kennt, als wir, und daß עֹלָה neben den Fettstücken des Heilsofers nur das Brandopfer bezeichnet, wie an anderen Stellen.<sup>2</sup> Sonach steht es fest, daß er in 35, 12 neben dem

<sup>1</sup> Es ist dieses ganz richtig, nur muß man die störenden Einschaltungen des dienstbefissenen Leviten beseitigen; wenn es heißt: sie halfen ihnen, bis die Arbeit zu Ende war, kann es dann nicht wieder heißen: bis die Priester sich geheiligt hatten, und eines von beiden ist Zusatz. Nun stelle man die richtige Konstruktion עַד כָּלֹת הַמַּלְאכָה neben die unmittelbar darauf folgende saloppe Verbindung וְעִזְרָתוֹ הַכֹּהֲנִים und man wird wissen, daß diese dem Chronisten gehört; und, da das folgende nur die Begründung dieses letzten Satzes ist, wird המַלְאכָה den Schluß gebildet haben. Und was soll אֲדִיתָם חֲלִים eigentlich bedeuten, das man mit unterstützen übersetzt, das aber sonst immer: Mit einflößen, bezeichnet, während der Erzähler, der die Leviten nach ihrer Heiligung eifrig mitarbeiten läßt, es im Sinne von helfen gebraucht? Offenbar hat der Chronist das Wort ohne Rücksicht auf das Sprachgefühl, das ihm sein auf die Stellung der Leviten starr gerichteter Blick geschwächt hatte, irgendwie umgestaltet. Denn in 35, 2 lesen wir von König Josijahu: Er stellte die Priester auf ihre Posten וַיִּקָּם לַעֲבוֹדַת בַּיִת und ermutigte sie für den Dienst. Auch hier hat es ursprünglich gelautet: die Priester waren zu wenige, um alle Brandopfer abzuhäuten, aber sie nahmen ihre Kräfte zusammen (וַיִּתְחַזְקוּ), bis sie die Arbeit vollendet hatten; auch brachten sie alle Opfer auf den Altar, so daß der Opferdienst in Ordnung vollbracht war.

<sup>2</sup> Die enge Zusammengehörigkeit der Fettstücke des Heilsofers und des Brandopfers erklärt eine, wie mir scheint, bisher nicht richtig verstandene Opfervorschrift in Lev. 3, 5. Da heißt es von den Fettstücken des Heilsofers: Die Söhne Aarons sollen sie räuchern auf dem Brandopfer, das auf den Holzstücken ist, die auf dem Feuer sind. Es ist nicht klar, ob das Fett eines freiwilligen Heilsofers mit dem vorgeschriebenen Pflichtbrandopfer verbrannt werden soll, da nicht einzusehen ist, welche Beziehungen zwischen beiden bestehen. Daß sie als zusammengehörig vorausgesetzt werden, wird aus Lev. 6, 5 un-

Passah Brand- und Mahlopfers als eingebürgerten Brauch kannte, der der Erklärung bedarf.

## II. Die Hagiga neben dem Passah.

1. Unter den zahlreichen Stellen der Thora über das Passah spricht mit Ausnahme des ausführlichen Abschnittes über die Passahfeier in Ägypten, Exod. 12 keine eingehend über dieses Opfer; denn Lev. 23, 5, Num. 9, 1—5 und 28, 16 enthalten außer der Angabe, daß am 14. Nisan Passah sei, kaum etwas. Nur Exod. 12, 3 verfügt, daß es aus Einem Schafe oder Einer Ziege für jede Familie zu bestehen habe, und 12, 8. 43ff. nebst Num. 9, 14 schreiben vor, daß es gegessen werde, 9, 7, daß es ein Opfer dem Herrn sei. Dagegen lesen wir in Deut. 16, 2: Du sollst schlachten ein Passah dem Herrn, deinem Gotte, Kleinvieh und Rinder, V. 7: du sollst es kochen und essen an dem Orte, den der Herr, dein Gott erwählen wird. Aus der Stelle ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob das Passah aus einem oder zwei Tieren zu bestehen habe. In Exod. 34, 25 wieder lesen wir: *לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא יליץ לבקר זבח תע המסח* und Ähnliches in Exod. 23, 18: *לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא יליץ חלב זחי עד בק*; beide Sätze besagen, daß zum Passah — denn von diesem scheint nach der Umgebung trotz der dagegen vorgebrachten Bedenken die Rede zu sein, — zwei

zweifelhaft; denn da heißt es wieder: Die Priester verbrennen jeden Morgen Holzstücke auf dem Altarfeuer und schichten darauf das Brandopfer und räuchern darauf die Fettstücke des Heilsopfers. Dieses setzt unzweifelhaft voraus, daß jeden Morgen ein Brandopfer und im unmittelbaren Anschlusse daran ein Pflichtheilopfer dargebracht wurde, beide zusammen also das vorgeschriebene Morgenopfer bildeten. Damit ist zu vergleichen, was in II Reg 16, 13 als Opfer des Königs Ahas vorgeführt wird: *ויקטר את שלחו ואת מנחתו ויסך את נסכו ויזרק את דם השלמים*, es bestand aus einem Brandopfer mit Zubehör und dem Blute eines Heilsopfers; vgl. Benzinger u. Kittel 2. St.

Tiere geschlachtet wurden, ein Mahlopfers und das Passah. Unbestimmt läßt dieses Deut. 16, 4: **לֹא יֵלִין מִן הַבָּשָׂר אֶשֶׁר** **תֹּזֶכֶת בְּעֶרְבֵי יוֹם הָרִאשׁוֹן לִבְקָר**, wo das gleiche Verbot, wie in den eben angeführten Stellen, enthalten ist und sonach diese den gleichen Gegenstand, das Passah, behandeln dürften. Die Vergleichung von II Chron. 35 mit den verschiedenen Stellen über das Passah lehrt nun, daß sich der Erzähler mit Deut. 16, nicht aber mit den anderen Gesetzen im Einklang befindet; umso auffallender ist es, daß sich auch da für das Brandopfer neben dem Passah keine Stütze erkennen läßt. Die Darlegung Wellhausens (Prolegomena<sup>4</sup> 70), daß in der ältern Zeit auf eine gewisse Anzahl geschlachteter Opfertiere, welche die Opfergesellschaft verzehrt, eines kam, welches für Gott bestimmt und ganz dem Altare übergeben ward, erklärt wohl die Absonderung der Brandopfer an den beiden Stellen der Chronik, aber für den festen Brauch fehlt jeder Beleg. Da ist nun in Ermangelung älterer Nachrichten auf die nicht minder beweiskräftige Praxis im jerusalemischen Tempel im letzten Jahrhunderte seines Bestandes einzugehen, die eine Reihe sehr beachtenswerter Tatsachen aus dem Opferkult aufweist und die Entwicklungsgeschichte des Passah von einer bisher nicht beachteten Seite beleuchtet.

2. Die Bibelausleger alle verweisen bei Behandlung des Passah in II Chron. 35 auf die Bestimmungen in der Mischna Pesah. VI 3 ff., welche die Hagiga, das zur Erweiterung des Passahmahles geschlachtete freiwillige Mahlopfers besprechen. Sonst begnügt man sich bei weiterer Berücksichtigung der talmudischen Nachrichten zumeist damit, die anschauliche Schilderung der Mischna V 5—10 von dem Hergange bei der Schlachtung der zahlreichen Lämmer, bei der Sprengung des Blutes und der Opferung der Fettstücke anzuführen. Aber diese handelt nur vom eigentlichen Passah und läßt



nicht ahnen, welch breiten Raum die erwähnte Hagiga neben jenem in älterer Zeit eingenommen haben muß; denn die Mischna (V 1) schreibt vor, daß aus Rücksicht auf das Passah das tägliche Nachmittagsopfer schon um 1 $\frac{1}{2}$  Uhr geschlachtet und um  $\frac{1}{3}$  dargebracht werde, damit die übrige Zeit für das Passah freibleibe. Andererseits verfügt Pesah. VI 3, daß die Hagiga mit dem Passah nur dann geschlachtet werden dürfe, wenn der 14. Nisan ein Wochentag ist, die anwesenden Wallfahrer levitisch rein sind und die an einem Passah sich Beteiligten für ein Lamm zu viele sind; in den entgegengesetzten Fällen unterbleibt die Hagiga.<sup>2</sup> Diese

<sup>2</sup> In Sifrê sêta im Jalkut zu Num. 9, 2 findet sich die exegetische Begründung dieser Vorschrift: ידו אף השלמים הבאים עמו (עם הזבח) ידו ודחין את השבת את המזבח, תלמוד לומר אחותי, אחותי רחוקה את השבת את המזבח ודחין את השבת את המזבח, ich könnte meinen, daß auch die Heilsopfer, die mit dem Passah darzubringen sind, den Sabbath und die levitische Unreinheit verdrängen; aber אחותי in Exod. 12, 6 besagt, daß nur das Passah diese Kraft hat, nicht aber auch die damit verbundenen Heilsopfer. S. weiter. Aus mehreren alten Berichten in der talmudischen Literatur ist zu ersehen, daß, wenn der Beteiligung am Passah levitische Unreinheit nicht zu schweren Grades entgegenstand, die Entscheidung dahin lautete, sich über diese hinwegzusetzen. So lesen wir in der Mischna Pesah. VIII 8: Ein Nichtjude, der am 14. Nisan Proselyt wurde, darf nach Ansicht der Schammaiten ein Tauchbad nehmen und am Abend das Passah essen; die Hilleliten sagen: Wer die Vorhaut abgelegt ist, als ob er eben ein Grab verlassen hätte, levitisch unrein. Man sieht, die sonst so strengen Schammaiten halten hier das Passah für wichtiger, als die Beobachtung der levitischen Reinheitsgesetze; und so war es auch in der Praxis. Denn jer. Pesah. VIII Ende 37<sup>b</sup> 60 erzählt R. Eliezer b. Jakob (Tos. Pesah. VII 13 anonym): In Jerusalem waren Soldaten צושי צדין (?), die ein Tauchbad nahmen und am Abend das Passah aßen. Es ist hierbei besonders bemerkenswert, daß sich die Praxis in Jerusalem nach den Schammaiten richtete. Das Gleiche können wir aus der Auseinandersetzung zwischen dem Schammaiten R. Eliezer und den beiden Hilleliten R. Josua und Akiba über die Zulässigkeit gewisser Arbeiten am Sabbath, auf den der 14. Nisan fällt, ersehen (Sifrê sêta im Jalkut zu Num. 9, 2, etwas abweichend in b. Pesah. 69<sup>a</sup>, jer. VI 33<sup>c</sup> 9, Tos. V 1); da fragt nämlich

Bestimmung könnte freilich als das Ergebnis rein akademischer Erörterungen späterer Lehrer erscheinen; in Wahrheit befassen sich schon Tannaiten des 1. Jahrhunderts mit der Frage. So behauptet ben-Thëma (bab. Pesah. 70<sup>a</sup>, in Sifra zu Lev. 3, 7 p. 14<sup>c</sup> anonym), die Hagiga müsse genau wie

R. Akiba den R. Eliezer: „Wenn jemand, der sich an einem Leichnam verunreinigt hat, die erste der in Num 19. 12. 19 geforderten Besprengungen mit Reinigungsasche bereits erhalten hat und der siebente Tag der Reinigung auf den Sabbath, der gleichzeitig der 14. Nisan ist, fällt, meinst du, man solle ihn an diesem Tage mit Hintansetzung des Sabbaths besprengen, damit er am Abend das Passah essen könne? R. Eliezer antwortete: Das ist ja eben das Wichtigste meiner Beweisführung, daß es gestattet ist.“ So lehrt er gegen seinen anderweitigen Satz, den ihm R. Akiba ins Gedächtnis ruft, daß nämlich die Besprengung mit Reinigungsasche am Sabbath verboten sei (b. Pesah. 69<sup>a</sup>), weil ihm nach schammaitischer Ansicht das Passah wichtiger scheint. Vgl. damit die Baraita Pesah. 92<sup>a</sup>: Ein Aussätziger, dessen 7. Reinigungstag auf den 14. Nisan fällt, dem aber an diesem Tage Samen abgeht, nimmt ein Tauchbad und ißt das Passah; die Weisen sagten: Obwohl sonst jemand, der vor Abend gebadet, den Tempel nicht betreten darf, kann es dieser thun, weil das Passah wichtiger als jenes Verbot ist. In Kerithoth III 8 erzählen R. Josua und R. Gamaliel dem R. Akiba: Mit Aussatz behaftete Personen gingen in Jerusalem folgendermaßen vor: sie begaben sich am 14. Nisan zum Arzte, der ihnen das Geschwür derart abschnitt, daß es nur noch an einem Faden von der Größe eines Gerstenkorns mit dem Körper zusammenhing, der Arzt befestigte es dann an einem Dorn und der Kranke riß sich los, so daß sowohl er, als auch der Arzt am Passah teilnehmen konnte (vgl. damit den Fall des Josë b. Doss in jer. Nazir VII 55<sup>d</sup> unten, Sifra zu Lev. 21 Anfang p. 94<sup>a</sup>, Semah. IV 28). In Tos. Oholoth III 9 (Sifre zûta bei RS zu Mischna Oholoth II 4) erzählt R. Eliezer: In Beth-Dagon in Judäa starb ein Mann am 14. Nisan; da banden Frauen ein Seil an den Deckel des Grabes und Männer zogen diesen bei Seite; dann stiegen die Frauen ins Grab, bestatteten den Toten, so daß die Männer am Passah teilnehmen konnten. In Tos. Oholoth XVIII 18 erzählt R. Pinhas b. Jair dem Patriarchen R. Jehuda I: Juden verkauften Weizen in Basiliken von Askalon, nahmen am selben Tage ein Bad und aßen am Abend das Passah. Allerdings hat der Parallelbericht in jer. Šeb'ith VI 36<sup>c</sup> 35 statt dessen: Wir zogen zum Getreidemarkt nach Askalon, kauften Weizen, zogen heim, badeten und aßen unsere Priesterhebe.

das Passah behandelt, dürfe wie dieses nur 1 Tag und nicht wie ein Mahlopfers 2 Tage gegessen werden; ben-Azzai (in Sifra zu Lev. 3, 7. p. 14<sup>c</sup>, Tos. Pesah. IX 8) meint, man dürfe sie, wie das Passah, nur bei Nacht und nur gebraten genießen; und in einer anonymen, demselben Kreise angehörigen Baraitha (b. Pesah. 70<sup>a</sup>) wird die Hagiga in jeder Hinsicht dem Passah gleichgesetzt: sie darf nur aus Kleinvieh, nur einjährigem und männlichem bestehen, nur gebraten und nicht gekocht und nur von denen gegessen werden, die sich vorher zu einer Tischgesellschaft vereinigt haben. Demgegenüber betont eine anonyme Baraitha (Sifra zu Lev. 3, 7 p. 14<sup>c</sup>, b. Pesah. 96<sup>b</sup>), daß die Hagiga als Heilsoffer dem Heilsoffer gleichzusetzen sei und Handauflegen, Trankopfer, Schwingung der Brust und Keule erfordere, jedoch nur 1 Tag gegessen werden dürfe. Eine andere Baraitha (b. Pesah. 71<sup>ab</sup>, Tos. V 3, jer. VI 33<sup>c</sup> 24ff., Mekhiltha zu Exod. 12, 6 p. 4<sup>b</sup> unt., Mekhiltha des R. Simon b. Johai in Hildesheimers Jubelschrift hebr. Teil p. 15 § 4 Ende, Sifra p. 35<sup>cd</sup>) gibt auch diesen Unterschied auf und gewährt der Hagiga die 2tägige Edzeit des Heilsoffers. Diese offenbar zwei verschiedenen Schulen angehörigen Meinungen über die Behandlung der Hagiga sind jedoch nicht jung und nicht rein akademischer Natur, gehen vielmehr auf die Praxis in Jerusalem zurück. Es ist uns nämlich eine Deutung Hillels von Deut. 16, 2 überliefert, durch die er den Widerspruch zwischen dem Satze זָמַן לֶפְסַח וּבֶקֶר לְחֹצִית, der Kleinvieh und Rinder als Passah vorschreibt, und Exod. 12, 5, wo bloß Kleinvieh als zulässig erklärt wird, beseitigt, indem er sagt: זָמַן לֶפְסַח וּבֶקֶר לְחֹצִית das Gesetz meine, Kleinvieh sei zum Passah, Rinder aber zur Hagiga zu verwenden (jer. Pesah. VI 32<sup>a</sup> 70, vgl. Mekhiltha p. 4<sup>b</sup>). Da nun Hillel das Wort פֶּסַח in das eigentliche Passah und die Hagiga zerlegt, muß diese nach seiner Ansicht ein Bestandteil des

Passah gewesen sein; freilich, ob er hiemit Anklang gefunden und seine Auslegung im Opferkult auch betätigt wurde, ist nicht gesagt. Nun erzählt der merkwürdige Bericht über den alten, sonst nicht bekannten Jehuda b. Dorthai (b. Pesah. 70<sup>b</sup>), daß dieser sich von den Schulen getrennt und mit seinem Sohne nach dem Darom begeben habe, weil er es ungehörig fand und dereinst vor dem Propheten Eliahu unverantwortlich, daß Šemaja und Abtaljon erklärten, die Hagiga müsse nicht auch in dem Falle mit dem Passah zusammen geschlachtet werden, wenn der 14. Nisan ein Sabbath ist. Er forderte sonach, daß, wie das Passah, auch die Hagiga trotz des Sabbathes dargebracht und in keinem Falle vom Passah getrennt werde, offenbar weil sie Ein Opfer bildeten. Da die beiden Schulhäupter nur hinsichtlich der Behandlung der Hagiga am Sabbath anderer Meinung waren, war dieses Mahlopfers um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. nicht etwa bloß freiwillige Zugabe zum Passah, sondern ein fester Bestandteil desselben, der nur aus Rücksicht auf den Sabbath nach Einigen zurückgestellt werden mußte.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Die Forderung des Jehuda b. Dorthai, den Sabbath dem Opfer hintanzusetzen, entspricht der Stellungnahme der Schammaiten, wenn das Passah und die levitische Reinheitsforderung einander gegenüberstehen (oben Seite 19, Note 1). Und in der Tat lesen wir in Pesah. VI 1. 2, daß der Schammait R. Eliezer im Gegensatze zu den Hilleliten R. Josua und Akiba verschiedene, nicht gerade unerläßliche Arbeiten beim Passah am Sabbath gestattet, wie bei der Ausführung der Beschneidung am Sabbath in Sabbath XIX 1, b. 130<sup>a</sup>; vgl. Geiger in seiner Jüd. ZS II 52, Note 27 über R. Ismael in jer. Pesah. VI 33<sup>a</sup> 76 u. b. Sabbath 116<sup>b</sup>. Nun lesen wir in 'Erubin X 13, daß es gestattet sei, einem Opfertiere am Sabbath Warzen abzuschneiden. Da andererseits R. Eliezer das Gleiche betreffs des Passah gegenüber seinen beiden oben genannten Kollegen vertritt (Pesah. VI 1), so dürfte die ganze Reihe der Zugeständnisse an den Tempel auf Rechnung des Sabbathes in Erub. X 11—14 von den Schammaiten herrühren, nach denen sich sonach die Praxis im Tempel zu irgend einer nicht bestimmbar Zeit

Trotzdem nun die Hagiga nach diesen Angaben als zum Passah gehörig galt, finden wir sie sonst nirgends als Pflichtopfer bezeichnet und ihre Bezeichnung dient sogar zur Benennung eines ganz andern Opfers, so daß man zweifeln muß, welches von beiden eigentlich den Namen חגיגה mit Recht trägt. Ich möchte in diese ziemlich verwickelte, meines Wissens noch gar nicht behandelte Frage, für die es an älterem Material nicht mangelt, zunächst einige Ordnung bringen. An die Spitze ist die klare Äußerung des Tannaiten R. Josê, des Galiläers, aus dem Ende des 1. und dem Anfange des 2. Jahrhunderts zu stellen; er sagt (b. Hagiga 6<sup>b</sup>, Tos. I 4, jer. I 76<sup>b</sup> 12, Sifrê Deut. 138; sein Name steht bloß in b. und Sifrê) in einer Baraitha: שלש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל, ראיה וחגיגה ושמיחה . . . . בראיה שאין בשתיזן שדראיה כולה לנבזה, מה שאין כן בשתיזן.

richtete, wie in den S. 19, Note 1 behandelten Fragen des Passah. (Wenn Pesah. V 5 berichtet, daß die Priester am Sabbath beim Passah den innern Vorhof gegen den Willen der Weisen gewaschen haben, so widerspricht dieses nicht der Annahme über die Stellung der Schammaiten zum Heiligtum, da diese Arbeit mit dem Opfer nicht zusammenhängt und aufgeschoben werden konnte). Soll etwa auch die ostentative Sabbathentweihung beim Abschneiden der Erstlingsgarbe im Sinne der Pharisäer gegen die Ansicht der Sadducker (Menäoth X 1—3), das Schlagen mit den Bachweiden am 7. Tage des Laubhüttenfestes auch am Sabbath trotz des Protestes der Boëthuser (Tos. Sukka III 1), das Backen der Speisopferkuchen des Hohenpriesters auch am Sabbath (Menah. XI 3) und die Beförderung der Zeugen, die den Neumond gesehen, am Sabbath (Roš haŠana I 4. 9) auf die Schammaiten zurückgehen? Allerdings meldet Roš haŠana II 8, daß Gamaliel I diesen Zeugen, die am Sabbath nach Jerusalem gekommen waren und den Sabbath nach abgegebener Aussage aus Rücksicht auf die zu beobachtende Ruhe im Amtshause eingeschlossen zubringen mußten, gestattete, sich im Umkreise von 2000 Ellen frei zu bewegen; war etwa auch er Schammaite? In Wahrheit handelt es sich aber hier gar nicht mehr um die Aufhebung des Sabbathes behufs Erfüllung eines wichtigen religiösen Gebotes, sondern um eine Erleichterung aus praktischen Gründen.

יש בתענית שאין בשתייהן שתינה ישנה לפני הדבור מה שאין בשתייהן. יש בשמחה מה שאין בשתייהן, שהשמחה נזהנת באנשים ובנשים מה. jeder Israelit, der zur Wallfahrt nach Jerusalem kommt, hat an den 3 Festen je drei Pflichten zu erfüllen: שמחה, תענית, ראיה; es sind das 3 Opfer, von denen jedes einen, nur ihm eigenen Zug aufweist: ראיה ist ein Brandopfer und gehört ganz Gott; תענית war schon vor der Gesetzgebung üblich; שמחה ist Pflicht der Männer und der Frauen. Der Satz R. Josê's macht den bestimmten Eindruck, daß mit diesen drei Opfern die Pflicht des Wallfahrers ganz erfüllt ist. Nun lesen wir aber in Mekhiltha zu Exod. 12, 14 p. 8<sup>a</sup>: אין לי אלא יום טוב. ראשון שהוא מעון תענית, יום טוב האחרון מנין? תלמוד לומר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ליי אלהך. אין לי אלא יום טוב ראשון ואחרון שהם מעונים תענית, תולו של מועד מנין? הרי אתה דן . . . . רבי יוסי הגלילי אומר, הרי הוא אומר, שבעת ימים תחוג ליי אלהך, להביא שבעת ימי המסח שימענו תענית. או אינו מדבר אלא בחג? כשהוא אומר, ותענתם אותו חג ליי הרי חג אמור, ומה אני מקיים שבעת ימים תחוג ליי, להביא שבעת ימי המסח שימענו תענית. Exod. 12, 14<sup>a</sup> besagt bloß, daß der erste Festtag eine Hagiga erfordert, Deut. 16, 8<sup>b</sup> macht sie auch am 7. Festtage zur Pflicht, und eine weitere Folgerung ergibt, daß auch jeder der zwischen beiden liegenden Halbfesttage die Hagiga erfordert; R. Josê, der Galiläer, meint, Deut. 16, 15<sup>a</sup> besage, daß alle 7 Tage des Festes die Hagiga erfordern, denn die für den ersten Festtag ist ja bereits in Exod. 12, 14<sup>a</sup> ausgesprochen. Die beiden Lehrer weichen von einander nur in der Ableitung des Satzes aus verschiedenen Bibelstellen ab, stimmen aber darin überein, daß sowohl das Fest der Laubhütten, als auch das der Maṣṣoth täglich eine Hagiga zur Pflicht mache. Meint sonach R. Josê auch in der früher erörterten Stelle, jeder Jude habe die Pflicht, an den Wallfahrtsfesten täglich 3 Opfer dar-

bringen? Oder ist in den letzteren Darlegungen nicht von den Einzelnen, sondern von der Gemeinde als Ganzem die Rede, der die tägliche Opferung einer Hagiga zur Pflicht gemacht wird? Nun steht R. José und sein ungemachter Kollege mit dieser Forderung nicht allein; denn in Hagiga 8<sup>a</sup> findet sich folgende Baraitha: מסת, מלמד שאדם מביא חובתו מן התולין. בית שמאי אומרים יום ראשון מן התולין, מכאן ואילך מן המעשר; ובית הלל אומרים אכילה ראשונה מן התולין, מכאן ואילך מן המעשר, ושאר כל ימות המסח אדם יוצא ידי חובו במעשר בהמה (vgl. Sifré Deut. 137, Mekhilthä des R. Simon p. 17 § 10) das Wort מסת in Deut. 16, 10 besagt, daß man die Pflichtopfer am Feste aus Nichtheiligem decken müsse; die Schammaiten sagen: Am ersten Festtage aus Nichtheiligem, an allen folgenden aus dem Zehnt; die Hilleliten meinen: Die erste Mahlzeit des ersten Festtages aus Nichtheiligem, alle folgenden aus dem Zehnt, an allen folgenden Tagen des Massothfestes genügt man seiner Pflicht durch den Viehzehnt. Beide Schulen setzen übereinstimmend voraus, daß die Pflicht des Einzelnen, am Feste zu opfern, alle sieben Tage umfasse, und sie sind bloß über die Frage verschiedener Ansicht, inwieweit der ohnehin geweihte Viehzehnt und der zweite Zehnt von Bodenerträgen zur Deckung der Pflichtopfer herangezogen werden dürfe. Und da hiermit die Abgaben des Einzelnen und nicht die der Gemeinde genannt werden, kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Pflichtopfer jedes Einzelnen gemeint sind, wie im Satze des R. José. Und dazu stimmt auch die Mischna Hagiga I 3: עולות במעד באות מן התולין והשלמים מן המעשר. יום טוב הראשון של מסח בית שמאי אומרים מן התולין ובית הלל אומרים מן המעשר, die Brandopfer am Halbfeste sind aus Nichtheiligem zu decken, die Heilsopfer dürfen auch aus dem Zehnt bestritten werden; am ersten Tage des Massothfestes nach Ansicht der Schammaiten aus Nichtheiligem,

nach der der Hilleliten aus dem Zehnt. Hier sind die Opfer, die der Wallfahrer an jedem Tage des Festes darzubringen hat, genauer bezeichnet als Brand- und Friedensopfer und es ist derselbe Streit der beiden Schulen, den wir teilweise bereits aus einer Baraitha kennen gelernt haben. Die beiden Pflichtopfer behandeln diese Schulen des Näheren in Hagiga I 2: **בית שמאי אומרים הראייה שתי כסף וחגיגה מעה כסף** ובית הלל **אומרים הראייה מעה כסף וחגיגה שתי כסף**, nach den Schammaiten soll das Wallfahrtsopfer mindestens 2 Silberstücke, das Festopfer 1 Silberstück wert sein, nach den Hilleliten umgekehrt. Und in Tos. Hagiga I 4 heißt es dazu ausdrücklich: Was ist הראייה? Das sind die Brandopfer, die bei der Wallfahrt dargebracht werden; und was ist חגיגה? Das sind die Heilsopfer, die als Festopfer dargebracht werden, und beide heißen חגיגה (vgl. jer. Hagiga I 76b 5). Doch ist hier mit keinem Worte auch nur angedeutet, daß diese beiden Opfer mehr als einmal darzubringen wären; ja noch mehr, die Mischna Hagiga I 6 enthält folgende Bestimmung: **מי שלא תג ביום מוצ הראשון של תג חגג את כל** הרגל ויום מוצ האחרון של תג, wer sein Festopfer nicht am ersten Tage des Laubhüttenfestes dargebracht hat, kann es während des ganzen Festes und auch am 8. Festtage tun, woraus mit voller Deutlichkeit erhellt, daß das Opfer, von dem die Rede ist, nur am ersten Tage darzubringen war. Auch ist zu bemerken, daß während R. José von drei Pflichtopfern am Feste sprach, die beiden Schulen nur zwei zur Pflicht machen, das bei José שמוחה genannte aber ganz fehlt.

Da dieses ein Heilsopfer ist, kann es unter der in Brandopfern bestehenden הראייה nicht mitverstanden sein, dagegen kann die חגיגה es unter sich begreifen; und dafür spricht die Baraitha in Sifrê Deut. 143: הראייה שער, וחכמים נתנו שער, die genau der Ansicht der Hilleliten in Hagiga I 2: **כסף וחגיגה שתי כסף** ent-



spricht und für die *תענית* ohne Weiteres *שמחה* setzt (vgl. b. Hagiga 7<sup>a</sup> oben). Auch die Baraitha in b. Pesah. 71<sup>a</sup>: „Mit der am 14. Nisan dargebrachten Hagiga genügt man der Pflicht der *שמחה*, nicht aber auch der der *תענית*“, zeigt, daß die am Festtage selbst dargebrachte Hagiga beiden Anforderungen entspricht. Aber R. Josê kennt diese beiden als völlig von einander geschiedene Opfer, da er von der *שמחה* ausdrücklich sagt, sie habe einen Zug, der nur ihr und nicht auch der *תענית* eigen ist. Da er andererseits den Nachweis führt, die *תענית* sei von jedem Einzelnen an jedem Tage des Festes darzubringen, was weder auf die *ראייה*, noch die *תענית* der Schammaiten und Hilleliten paßt, so kann er nur die von ihm als drittes Opfer angeführte, von der alten *תענית* losgelöste *שמחה* gemeint haben. Und in der Tat findet sich in Tos. Hagiga I 4 nach der auch in b. Hagiga 6<sup>a</sup>, jer. I 76<sup>b</sup> 12 mitgeteilten Auseinandersetzung zwischen Schammaiten und Hilleliten im Satze des R. Josê die Angabe: *שמחה נזהנת באנשים ובנשים ונזהנת כל שבעה מה* daß die *שמחה*, eine Pflicht der Männer und der Frauen und eine Pflicht für alle 7 Tage des Festes ist, was bei den beiden anderen Opfern nicht der Fall ist.<sup>2</sup> Die *שמחה* allein ist sonach in den Ausführungen des R. Josê und seines Kollegen in Mekhiltha 8<sup>a</sup> gemeint, wie auch in den Diskussionen der Schammaiten und Hilleliten über die Mittel, aus denen die Pflichtopfer während des Festes zu decken sind; und wir erfahren aus denselben, daß die *שמחה* aus Brand- und Heilsopfern bestand, deren Größe und Anzahl sich nach den Vermögensverhältnissen und der Zahl der am Opfermahle teilnehmenden Familienmitglieder richtete.

<sup>2</sup> Tosafoth Hagiga 6<sup>a</sup> s. v. יש haben: *והשמחה יש לה* und *נזהנת* נרסין *והשמחה יש לה* haben: *ושלסין כל שבעה ולא בשלסין*, einen anderen Wortlaut der Tosifastelle, den sie als unrichtig erweisen; in Wahrheit ist der im Texte angeführte der richtige.

Da in diesen täglichen Pflichtopfern den Wallfahrern eine große Last auferlegt wurde, suchte die gesetzgebende Körperschaft, ihnen dieselbe auf die einfachste Weise zu erleichtern, um die Darbringung dieser zahlreichen Opfer zu sichern. Jeder Wallfahrer hatte aus seinem jungen Viehbestande nach der Vorschrift in Lev. 27, 32 den Zehnt abzuliefern; dieser wird als  $\text{ל' שדך}$  bezeichnet, was man als Abgabe an das Heiligtum, bez. den Priester zu erklären geneigt wäre. Die Weisen aber, die den Wallfahrern die Mittel für die Festopfer gewähren wollten, erklärten, der Viehzehnt gehöre dem Eigentümer der Heerden selbst, nur müsse er in Jerusalem selbst verzehrt und dürfe auch zur Beschaffung der vorgeschriebenen Festopfer verwendet werden. Die gleiche Behandlung erfuhr der zweite Zehnt von allen Bodenerträgen, der nach Deut. 14, 26 eigentlich nur zum Genuß freigegeben ist, von den Lehrern der Tempelzeit aber, wie der Viehzehnt, zur Deckung der täglichen Festopfer als verwendbar erklärt wurde (über Lev. 19, 24 s. weiter).

Für die uns beschäftigende Frage über die Hagiga des 14. Nisan und die Stellung dieses Tages zu dem ersten Tage des Maßsothfestes hinsichtlich der Opfer hat diese Untersuchung ein sehr beachtenswertes Ergebnis. Zur Zeit der Schammaiten und Hilleliten hat jeder Wallfahrer, dem ihre Ansicht maßgebend war, an jedem der drei Feste ein Brand- und ein Mahlopfers dargebracht; etwas später trat noch die Forderung hinzu, daß an jedem Tage des Festes ein weiteres Opfer geschlachtet werde, gleichfalls ein Mahlopfers, dem sich Brandopfer zugesellen konnten. Wir sehen hieraus, daß sich die Juden der letzten Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung nicht damit begnügten, daß im Sinne von Lev. 23 und Num. 28, 29 die vorgeschriebenen Festopfer der Gemeinde dargebracht werden, sondern der Einzelne

schlachtete Mahlopfers, wie sie das Deuteronomium als Ausdruck der Freude am Feste fordert. Vergleicht man diese von den führenden Lehrern der Zeit mit großer Folgerichtigkeit geförderte Bewegung mit den Schilderungen des Chronisten, so findet man, daß dieser von den Opfern des Maſſothfestes selbst überhaupt nichts sagt, obwohl er von der Feier des Festes selbst spricht; dagegen die große Menge der Mahlopfers auf den 14. Nisan neben das Passah verlegt, wovon wieder die tannaitischen Berichte nur sehr wenig zu erzählen wissen. Hillel behandelt zwar die Hagiga als zum Passah gehörig, aber die Bestimmungen der Tannaiten über dieselbe zeigen deutlich, daß dieses Mahlopfers in der letzten Zeit des Tempels ganz nebensächlich ist, und daß von der Bedeutung, die es nach älteren Nachrichten im Talmud und nach den Schilderungen der Chronik früher gehabt haben muß, kaum etwas noch übrig geblieben ist. Was hierin dem Mahlopfers neben dem Passah verloren ging, das hat dasselbe am ersten Tage des Maſſothfestes gewonnen; es scheint eine Verschiebung vor sich gegangen zu sein, die, wie von vornherein anzunehmen ist, auch in anderen Teilen des Opferdienstes der beiden Tage ihre Spuren zurückgelassen haben wird. Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß andere Lehrer, aus demselben Bibelverse, aus welchem R. Josë, der Galiläer, die Pflicht des täglichen Festopfers erschließt, gerade das Gegenteil dessen ermitteln. So heißt es in Sifrâ zu Lev. 23, 41 p. 102<sup>a</sup> Cap. XVII 1, Sifrê Deut. 142, b. Hagiga 9<sup>a</sup>: לפי שנאמר שבעת ימים תחון ליי אלהך, יכול ימעון תנינה כל שבעת, תלמוד לומר אחר, זמן אחד בלבד. ואם כן למה נאמר שבעת ימים, בתשלומים כל שבעת, aus Deut. 16, 15<sup>a</sup> könnte folgen, daß an allen 7 Tagen des Festes die Hagiga darzubringen sei, darum steht in Lev. 23, 41 das Wort אחר, um zu besagen, daß die Hagiga bloß an 1 Tage geopfert werden müsse; der Satz in Deut.

will nur lehren, daß man das am ersten Tage Versäumte während des ganzen Festes nachholen könne. So sagt auch R. Ismael in b. Hagiga 9<sup>a</sup>: נאמר עזרת בשביעי של פסח: נאמר עזרת בשמיני של חג, מה להלן לחשלומן אף כאן לחשלומן, der gleiche Name für den letzten Tag des Massoth- und den 8. des Laubhüttenfestes will besagen, daß auch an diesem noch das versäumte Festopfer dargebracht werden könne. Diese scheinen entweder von der Ausdehnung der Hagiga auf das ganze Fest nichts wissen zu wollen, oder sie bekämpfen bloß die Schriftdeutung des R. Josê. Jedenfalls aber verstanden sie unter חגיגה nicht die שמחה, wie R. Josê, sondern bloß das eintägige Festopfer.

### III. Das Brandopfer am ersten Tage des Wallfahrtsfestes.

1. In der Mischna Hagiga II 3 lesen wir folgendes: בית שמאי אומרים מביאין שלמים ואין מומכין עליהם, אבל לא עולות. ובית הלל אומרים מביאין שלמים ועולות ומומכין עליהם, (am Festtage) Mahlopfers wohl darbringen, aber nicht die Hände auf sie legen, Brandopfer auch nicht darbringen, sagen die Schammaiten; die Hilleliten dagegen gestatten die Darbringung beider und auch die Handauflegung auf beide. Es handelt sich um die Darbringung jener Opfer, welche am Feste dem Einzelnen als Pflicht obliegen, das Wallfahrts-, Fest- und Freudenopfer, das erste ein Brand-, das zweite ein Mahlopfers, das dritte eines von beiden oder auch beide, wie wir sie alle von den beiden Schulen bereits kennen gelernt haben. Ob sie nun hier bloß die als Unterabteilung der Hagiga erkannten Freudenopfer oder die eigentlichen Festopfer meinen, läßt sich aus der allgemeinen Bezeichnung, Heils- und Brandopfer, nicht entscheiden. Sifrâ Lev. 23 p. 102<sup>c</sup>, Cap. XV, 5 sagt: בית שמאי אומר יכול יחונ אדם ביום טוב, בית הלל אומר יכול יחונ אדם בשבת, תלמוד לומר אך, ביום טוב אתה

חצונה ואין אתה חצונה בשבת, „die Schammaiten sagen: Man könnte meinen, es sei gestattet, am Festtage die חצונה darzubringen, darum steht in Lev. 23, 39 das Wort אך, um dieses auszuschließen und die Opferung bloß am Halbfesttage zu gestatten; die Hilleliten beziehen אך auf die Ausschließung des Sabbathes und erklären die Darbringung der Hagiga am Festtage für erlaubt“. Dies spricht dafür, daß es sich in dieser Kontroverse nur um das Freudenopfer handelt, denn es wird die Darbringung des fraglichen Opfers am Feste von den Schammaiten gänzlich untersagt; in der Mischna dagegen, wo nur das Handauflegen verboten wird, dürfte von den Festopfern die Rede sein. In der Baraita Bêsa 19<sup>ab</sup> lesen wir: שלמים הבאים מחמת יום טוב ביום טוב, בית שמאי אומרים סומך עליהם מערב יום טוב ושוחטין ביום טוב. ובית הלל אומרים סומך עליהם ביום טוב ושוחטין ביום טוב. אבל נדרים ונדבות דברי הכל אין קרבן, die Heilsopfer, die dem Festtage zu Ehren am Festtage dargebracht werden, dürfen an diesem geschlachtet werden, die Handauflegung muß aber am Vorabend erfolgen, sagen die Schammaiten; die Hilleliten gestatten die Handauflegung und das Schlachten am Festtage, dagegen stimmen sie mit den Schammaiten darin überein, daß Gelübde- und freiwillige Opfer am Festtage nicht dargebracht werden dürfen. Hier bilden bloß Mahl-opfer den Gegenstand der Meinungsverschiedenheit und es ist ebenso fraglich, ob darunter auch die eigentliche Hagiga neben dem zur Erhöhung der Festfreude dargebrachten Opfer verstanden wird. Und auch die Mischna Hagiga II 4, die hinsichtlich des Wochenfestes einen Streit der beiden Schulen vorführt, ermöglicht keine sichere Entscheidung; denn sie berichtet: עזרת שחל להיות בערב שבת בית שמאי אומרים יום מבוה אחר השבת, ובית הלל אומרים אין יום מבוה אחר השבת. ומדיום שאם חל להיות בשבת שיום מבוה אחר השבת, wenn das Wochenfest auf den Freitag fällt, ist der Tag des Schlachtens



2. Die Ansicht der Hilleliten, daß diese Privatopfer trotz der Bedenken der Schammaiten am Festtage selbst dargebracht werden sollen und dürfen, zeigt, daß sie Wert darauf legten, daß das Opfer sich an das Fest knüpfe. Bei dem einen, dem Mahlopfers, hatte es keine Schwierigkeiten, da es sich dabei um eine Mahlzeit handelte und das Gesetz (Exod. 12, 16) die Arbeiten der Zubereitung einer solchen gestattete. Dagegen stieß die Darbringung des Brandopfers als gänzlich auf dem Altare zu verbrennenden Opfers auf den entschiedenen Widerspruch der Schammaiten. Dieser aber lehrt, daß die Schammaiten das Opfer nicht als zu dem ersten Festtage gehörig betrachteten, da sie sonst gegen

\* Es scheint mir, daß sich das Wort מִבֹּחַ nicht auf ein Brandopfer beziehen könne, sondern nur auf ein Mahlopfer, nach Genes. 43, 16: וּמִבֹּחַ מִבֹּחַ, Prov. 10, 2: מִבֹּחַ וּמִבֹּחַ מִבֹּחַ יֵינָהּ und b. Kethub. חֲרִי שֶׁחֵזַק פָּתַח אֶמְרֵי וּמִבֹּחַ מִבֹּחַ: וַיֵּיט מִזֶּה וְהָיָה מִיָּד לִי כִּי בָשָׂר וְחַיִּים אֲבִי שֶׁל הָיָה.

dessen Darbringung keinen Einwand erhoben hätten; es war wohl ein Pflichtopfer, aber es war die Forderung der Wallfahrtsfestwoche, nicht des ersten Festtages und konnte im Halbfeste dargebracht werden. Hinzu kam, daß das Heilsopfer nach Lev. 3, 2. 8. 13 und das Brandopfer nach Lev. 1, 4 die Handauflegung von Seiten des Eigentümers erforderte, diese aber nach den Schammaiten am Festtage unzulässig war, weshalb sie nach einer Überlieferung, die wir kennen gelernt (S. 30), keines der Opfer darzubringen gestatten; nach der andern durfte das Mahlopfers am Feste dargebracht werden, nachdem die Handauflegung am Tage vorher erfolgt war (s. weiter). Dieser Streit der Schulen war nicht auf das Lehrhaus beschränkt, sondern griff auch in die Praxis im Opferkult ein, wie die Baraita in b. Bêša 20<sup>a</sup>, Tos. Hagiga II 11. 12, jer. II 71<sup>c</sup> 12 berichtet: „Es trug sich zu, daß Hillel, der Alte, sein Brandopfer in den Vorhof des Tempels brachte, um am Festtage seine Hände darauf zu legen; da sammelten sich um ihn die Jünger Schammais, des Alten, und sagten ihm: Was soll dieses Rind hier? Er erwiderte: Es ist ein weibliches Rind, das ich zum Heilsopfer gebracht habe. Durch das Fuchteln mit dem Schwanz des Tieres täuschte er sie über das Geschlecht des Tieres und sie zogen ab. An diesem Tage stieg die Macht der Schammaiten über die Hilleliten, so daß sie daran gehen konnten, ihre Ansicht zum Gesetze zu erheben. Es befand sich jedoch dort auch Baba b. Buta, ein Alter von den Jüngern Schammais, der wußte, daß die Ansicht der Hilleliten als Norm gelten sollte; er ließ daher alles Kedar-Kleinvieh in Jerusalem zusammenbringen, stellte es im Vorhofe des Tempels auf und ließ ausrufen: Wer seine Hände auf ein Opfer legen will, komme und tue es. An diesem Tage gewannen die Hilleliten die Oberhand über die Schammaiten und ihre Ansicht konnte zum Gesetze

erhoben werden, ohne daß jemand dagegen etwas einwendete. Ein anderesmal trug es sich zu, daß ein Jünger der Hilleliten sein Brandopfer in den Vorhof des Tempels brachte, um seine Hände darauf zu legen; da sah ihn ein Jünger der Schammaiten und fragte ihn: Du willst etwa die Handauflegung vornehmen? Jener erwiderte: Willst du nicht schweigen? Und er brachte ihn durch Zurechtweisung zum Schweigen.“ Ist auch der Bericht nicht ganz einwandfrei, so gibt er zwei Tatsachen mit nicht zu bemängelnder Klarheit zu erkennen; erstens, daß man zur Zeit Hillels am Feste Heilsopfer der Privaten darbrachte und dagegen auch die Schammaiten nichts einzuwenden hatten;<sup>2</sup> zweitens, daß das Darbringen des Brandopfers auf den Widerstand der Schammaiten stieß, die mit ihrer Ansicht auch durchdrangen. Hierbei handelte es sich ihnen nur um die Handauflegung, die sie beim Heilsopfer entweder nicht für unerlässlich, oder für schon am vorhergehenden Tage zulässig erklärten;<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Zu beachten ist, daß Hillel in diesem Streite den Jüngern Schammals, nicht diesem selbst gegenübersteht und auch weiter nur die Jünger Schammals genannt werden. Es scheint, daß Schammai vor Hillel gestorben ist und es erst nach seinem Tode durch das Eingreifen seines Jüngers Baba b. Buta möglich wurde, der Meinung Hillels Geltung zu verschaffen. Nach der Darstellung in jer. Hagiga war der Tempel infolge Annahme des schammaitischen Gesetzes am Festtage einmal leer und dieser Anblick veranlaßte Baba, gegen Schammai zu demonstrieren und die Annahme der Ansicht Hillels durchzusetzen. Hieraus ist ersichtlich, daß die Praxis im Opferkult der Privaten von den Schammaiten beherrscht war, wie in den oben S. 19, Note 1 behandelten Fällen, und es besonderer Anstrengungen bedurfte, den Hilleliten Geltung zu verschaffen.

<sup>3</sup> Über den Umfang der Kontroverse und den Standpunkt der Schammaiten hinsichtlich des Handauflegens auf Heilsopfer haben wir verschiedene Überlieferungen, wie schon die behandelten Stellen zeigen. In b. Bêša 20<sup>a</sup> sagt R. Josë b. R. Jehuda, die Handauflegung sei am Feste nicht erforderlich, während R. Josë meint, daß sie wohl unerlässlich sei, aber schon am vorhergehenden Tage erfolgen könne; vgl. Toa. Hagiga II 10.



der Grund, daß am Brandopfer der Eigentümer keinen Anteil habe, ist hier nicht berücksichtigt.

3. Die aus diesem Streite der Schammaiten und Hilleliten über die Behandlung der Pflichtopfer des Einzelnen am Feste sich ergebende Frage ist nun, was den Streit eigentlich veranlaßt hat? Ist etwa zur Zeit Hillels die Verpflichtung, diese Festopfer darzubringen, erst erkannt und ausgesprochen worden? Da Schammai kaum der Urheber derselben gewesen sein dürfte, der doch gegen die Opferung am Feste ist, war es etwa Hillel, dem sein Gegner grundsätzlich wohl zugestimmt, gegen die Ausführung aber Bedenken geäußert hat? In der Tat haben wir bereits ein anderes, auf die Festopfer des Passah bezügliches Gesetz Hillels kennen gelernt, durch welches er die Verwendung von Rindern als Passah ausschloß und sie auf die Hagiga des 14. Nisan beschränkte (oben S. 21), und so könnte auch die Regelung der Festopfer auf ihn zurückgehen. Aber abgesehen davon, daß er nirgends auch nur andeutungsweise als der Urheber dieser Opfer bezeichnet wird, zeigt der Umstand, daß der Widerspruch Schammais sich bloß auf eine Einzelheit der Opferung beschränkt, daß die Opfer selbst älter sind. Wie Hillel die Darbringung des Passah am Sabbath gegenüber den Bethêras durchgesetzt (b. Peṣah. 66<sup>a</sup>, jer. VI 33<sup>a</sup>, Tos. IV 1), dieses aber seit langem bestand, und wie er die Hagiga regelte, die schon unter seinen Lehrern erwähnt wird, so hat er den Festopfern sein Augenmerk zugewendet, die lange vor ihm eingeführt worden waren. Nun ist der Streit über die Zulässigkeit der Handauflegung am Feste viel älter als Hillel. Die Mischna Hagiga zählt bekanntlich fünf zeitlich aufeinander folgende Lehrerpaare auf, die über לֶמֶח וְשֵׁלֵא stritten. Da es von dem jüngsten derselben, Hillel und Schammai, bekannt und in der Mischna unmittelbar

darauf von den Schulen dieser beiden, in der früher angeführten Baraitha von Hillel selbst ausdrücklich berichtet wird, daß sie über die Zulässigkeit der Handauflegung auf das Opfer am Feste stritten, so ist auch die knappe Angabe,  $\text{תָּבִיב}$  und  $\text{שֶׁלֹּא תָבִיב}$ , trotz mancher Schwierigkeit mit den Tannaiten auf dieselbe Frage zu beziehen. Dadurch gelangen wir zu dem Ergebnisse, daß schon José b. Joëzer und José b. Johanan, Lehrer der ersten Makkabäerzeit, dieselbe Frage zu erörtern hatten, ob man am Feste private Pflichtopfer darbringen dürfe, und daß die Festopfer des Einzelnen sonach schon damals bestanden. Da der Streit damals begonnen zu haben scheint, dürften die Opfer selbst kurz vorher eingeführt worden sein. Es ist hierbei nicht außer acht zu lassen, daß die von diesen Lehrerpaaren gutgeheißene Richtung im Opferkult nur so lange Geltung hatte, als jene an der Spitze des religiösen Lebens standen; dieses aber war immer nur kurze Zeit der Fall, während sonst die Sadduzäer die maßgebende Behörde des Heiligtums waren.<sup>1</sup>

4. Wie die Festopfer des Einzelnen vorher beschaffen waren, ob es überhaupt solche gegeben hat, darüber erfahren wir aus den talmudischen und anderweitigen Quellen gar nichts. Der Bericht der Chronik über das Passah des Königs Jošijahu weist uns den Weg zu den Vorschriften der Thora und deutet die Richtung an, in welcher sich die Entwicklung der privaten Opfer bewegte. Von Pflichtopfern

<sup>1</sup> Es braucht uns sonach nicht Wunder zu nehmen, daß der hellenistische Dichter Ezechiel (bei Euseb, Praep. ev. IX 29, 13, siehe jetzt Revue des Études Juives 1903 XLVI 66 Zeile 176) die Israeliten in Ägypten zum Passah Schafe und Rinder verwenden läßt. Der Sektirer Moses b. Amram, der Perser, aus dem 9. Jahrhundert hat nach Abraham ibn-Esra zu Exod. 12, 5 den Widerspruch zwischen diesem Bibelverse und Deut. 16, 2 durch die Annahme gelöst, daß zum Passah in Ägypten bloß Kleinvieh, für das in Palästina aber auch Rinder zulässig waren.

des Einzelnen an den drei Festen spricht Exod. 23, 18: לא תובח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חצי עד בקר, wo vorausgesetzt scheint, daß jeder ein זבח und דם darbringt; in Exod. 34, 25 ist diese Vorschrift auf das Frühlingsfest beschränkt: לא תשחם על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח דם, indem דם als Passah näher und noch als זבח bezeichnet wird (s. die Kommentare Dillmanns u. Holzingers z. St.). Worin das Opfer bestand, scheinen mir zwei von den Kommentatoren nicht genügend beachtete Einzelheiten des ersten, kürzern Gebotes deutlich anzugeben. Eigentlich paßt דם als Objekt zu זבח gar nicht, dagegen wäre חמץ זבחי richtig; ferner zeigt die Vergleichung der beiden Parallelstellen, daß in der zweiten Hälfte der ersten חלב gegenüber der zweiten überschüssig ist. Es scheint mir sicher, daß diese beiden Wörter das in beiden Vershälfen nur allgemein bezeichnete Mahlopfer näher bestimmen wollten; es soll gesagt werden, daß von dem ersten bloß das Blut, von dem zweiten nur das Fett (vgl. Wellhausen, Prolegomena 70, 2 und Dillmann z. St.) auf den Altar komme. Und daß es solche Opfer gab, scheint mir nicht nur aus Deut. 12, 27: דם זבחיך ושמן זבחיך, sondern noch deutlicher aus der Aufzählung der Opfer in Jes. 1, 11: רוב זבחיכם, למען לי רוב זבחיכם, שמעתי עולות אילים וחלב מריאים, דם פרים וכבשים יאמר, hervorzuhehen, wo die absteigende Reihenfolge erst das Opfer, von dem alles, dann dasjenige, von dem das Fett (und Blut) und schließlich jenes genannt wird, von dem das Blut Gott gewidmet wird (vgl. Wellhausen, Prolegomena 63). Zu dieser Deutung des Wortes חלב in Exod. 23, 18 führt auch die Vergleichung des Gebotes mit Deut. 16, 4: ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום, das offenbar das Passah behandelt, und wo das Verbot des Liegenlassens über Nacht auf das Fleisch des Opfers, nicht auf das Fett desselben sich bezieht. Es

scheint mir, daß das Mahlopfers, von dem bloß das Blut auf den Altar kam, זבח, das andere, von dem Blut und Fett dargebracht ward, שלמים hieß (vgl. Amos 5, 22 mit Jes. 1, 11 über פריא). Am 14. Nisan stellte das Passah das erste, das חג des Passah das zweite Opfer dar. Nun ist auch Deut. 12, 6.11: וְהָיָה שְׁמֵהּ עֵלֹתֵיכֶם וְחֻבֹּתֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂוֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוֹמַת יֵדְכֶם וְנֹדְדֵיכֶם וְנִדְבוֹתֵיכֶם וּבִכּוֹרוֹת בְּקִרְכֶּם וְצֹאנֵיכֶם וְהָיָה שְׁמֵהּ עֵלֹתֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂוֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוֹמַת יֵדְכֶם וְנֹדְדֵיכֶם וְנִדְבוֹתֵיכֶם וּבִכּוֹרוֹת בְּקִרְכֶּם וְצֹאנֵיכֶם . . . auf die Wallfahrtsfeste und zwar in erster Reihe auf das im Frühling zu beziehen; und es kann als sicher gelten, daß am Passahstage nicht bloß die beiden Arten der Mahlopfers, sondern auch die neben dem זבח immer als zugehörig genannte עֹלָה geopfert wurden. Und Dillmann wird wohl Recht haben, wenn er sagt, in Deut. 16, 2ff. sei nur ein Passah gemeint, das mit dem Festopfer identisch ist; nur ist seine Ansicht dahin zu modifizieren, daß dieses Opfer nicht am Festtage, sondern am Passahstage dargebracht wurde. Diese drei Arten von Opfern aufweisende Gestalt des Passah hat noch der auf Deut. 16, 2ff. sich stützende Chronist in II Chron. 35, der gleichzeitig, wie seine Quelle, für die sieben Tage des Maṣṣothfestes keine besonderen Festopfer nennt.

So wurde das Passah gewiß lange gefeiert, bis zu irgend einer Zeit, wahrscheinlich im 2. Jahrhundert v. Chr., die in das Gesetz sich vertiefenden Lehrer gegen den auf Deut. 16 gegründeten, von Exod. 23, 18 gestützten Opferdienst die widersprechenden, starke Einschränkung fordernden Vorschriften in Exod. 12 geltend machten. Erstens sollte das Passah nur aus Schafen und Ziegen bestehen; dieses ermöglichte es auch dem Minderbegüterten, an dem Festopfer teilzunehmen. Nicht genug an diesem Widerspruch mit Deut. 16, 2, kam auch die Zahl der zu opfernden Tiere verwirrend hinzu; denn Exod. 12, 3 schreibt ausdrücklich vor, es dürfe für die ganze Familie bloß Ein Lamm ge-

schlachtet werden; da konnte selbst der Arme eine Passahfeier veranstalten. Das Mahlopfers des Passah sollte also nach dieser Vorschrift den Mittelpunkt der Feier bilden, alles Andere, wovon in Exod. 12 nicht die Rede war, sollte weichen, in erster Reihe, wie natürlich, das Brandopfer, da es nichts mit dem Mahle zu tun hatte. Da es nun aber nicht anging, Gott seines Opfers zu berauben, wurde es auf den Festtag verlegt und ihm der Charakter eines am Feste darzubringenden Pflichtopfers, was es ja auch vorher war, zuerkannt. Diese Verlegung stieß jedoch insofern auf Widerstand, als es eine Schule nicht zugeben wollte, daß ein nirgends vorgeschriebenes Opfer des Einzelnen am Festtage dargebracht werde. Es läßt sich vermuten, mit welcher Entschiedenheit die Sadduzäer dagegen angekämpft haben mögen, da die Schammaiten, die hinsichtlich der folgerichtig angestrebten Heranziehung des Volkes zum Opferdienste und zur Beteiligung an Opfermahlen wohl den Pharisäern sich anschlossen, in der Beobachtung der Festweihe aber die Sadduzäer unterstützten, das Opfer wohl anerkannten, aber dessen Darbringung am Feste nicht zuließen, sondern sie auf das Halbfest verschoben wissen wollten. Sonach bestand das Passah dann aus dem eigentlichen Passah und dem Mahlopfers desselben. Und Hillel fand auch hier den exegetischen Ausweg aus dem Widerspruche, um den Kampf für die Bedeutung des Volkspassah zu Ende zu führen; er zeigte, daß zwischen Deut. 16, 2 und Exod. 12, 3 kein Widerspruch bestehe, da die Rinder sich nicht auf das Passah, sondern auf das begleitende Mahlopfers beziehen. Schon vor ihm hatten seine Lehrer die Bedeutung dieser Hagiga abgeschwächt, indem sie wohl die Darbringung des Passah am Sabbath, nicht aber auch die der Hagiga für zulässig erklärten, sie also einem freiwilligen Mahlopfers gleichsetzten. Damals trat noch Jehuda b. Dorthai für die

Gleichstellung beider ein als Repräsentant der alten Richtung; später, als Hillel den Kampf für die Darbringung des Passah am Sabbath führte, ist von der Hagiga am Sabbath keine Rede; sie erhielt sich zwar neben dem Passah bis zum Untergange des Tempels, aber ohne jede Beziehung zum Tage selbst und in b. Pesah. 70<sup>a</sup>, Tos. V 3 wird als ihre Bestimmung angegeben, damit man gesättigt an das Passah gehe. An ihre Stelle war die Hagiga als vorgeschriebenes Opfer neben dem Brandopfer am ersten Festtage selbst getreten.

5. In diesem Zusammenhange verdient auch die Frage Beachtung, innerhalb welchen Raumes und Gebietes das Passah verzehrt wurde. Da es ein Mahlopf war, ergab sich von selbst, daß es, wie dieses, vor Gott, das heißt, innerhalb des heiligen Bezirkes, etwa wie das Mahl in I Sam. 9, 22ff., in einer Kammer des Heiligtums gegessen werde und bei größerer Beteiligung auf dem freien Platze des Tempelberges. Dieses setzt tatsächlich die Schilderung des Chronisten in II Chron. 35, 13. 14 voraus; denn die Leviten sind es, die das Passah nicht bloß schlachten und abhäuten, sondern es auch braten, kochen und unter das Volk verteilen. Und es bedarf wohl keiner weitem Beweisführung, daß dieser Hergang nur auf dem Tempelberg und nicht etwa in den Privathäusern Jerusalems denkbar ist. Allerdings ist man bei Berücksichtigung des akademischen Charakters der Schilderungen des Chronisten zur Frage berechtigt und bemüssigt, ob er hier die tatsächlich geübte Sitte wiedergibt, oder nur einen Entwurf, durch den er gegen den bestehenden, nicht näher gekennzeichneten Brauch dem alten Mahlopf des Passah Geltung verschaffen möchte, wie wir Ähnliches in seinen Abschnitten über die Leviten wahrnehmen können. Nun hat die in vielen Einzelheiten eigentümliche Darstellung der Gesetze vom Passah

im Buche der Jubiläen (Cap. 49, 16. 17) die Vorschrift, das Opfer innerhalb des Heiligtums zu essen. Es heißt da nämlich: „Sie sollen es nicht essen außerhalb des Heiligtums des Herrn, sondern vor dem Heiligtum des Herrn; 17. jeder Mann über 20 Jahre soll es im Heiligtum essen, denn so ist es geschrieben und verordnet, daß sie es im Heiligtum des Herrn essen sollen. 20. Sie sollen das Fleisch essen geröstet im Feuer im Vorhofe des Hauses, das im Namen des Herrn geheiligt ist.“ Freilich, wenn das Buch, wie Frankel und Epstein angenommen haben, alexandrinischen Ursprunges ist und die Opferbräuche des Oniastempels widerspiegelt, ist aus dieser offenbar polemischen Darstellung für die in Jerusalem herrschenden Strömungen nichts zu erschließen. Aber abgesehen davon, daß für die Beziehung der von den talmudischen Schilderungen abweichenden Angaben auf den Oniastempel auch nicht der leiseste Schatten eines Beweises vorliegt, weist auf Jerusalem die Wahrnehmung hin, daß der Verfasser des Jubiläenbuches die Zulässigkeit des ehelichen Umganges am Sabbath bekämpft, die Geiger als Streitpunkt zwischen Pharisäern in Palästina und den alten Samaritanern und auch den späteren Karäern unwiderleglich und als auch von den Sadduzäern bekämpft mit hoher Wahrscheinlichkeit erwiesen hat (ZDMG XX 534); daß ferner die Jubiläen der Art der Neumondsbestimmung und der Kalenderordnung jede Berechtigung absprechen (6, 36), die nach sicheren Überlieferungen in der tannaitischen Literatur von den religiösen Häuptern der Pharisäer in Jerusalem und zwar in bewußtem Gegensatz zu ihren Gegnern längere Zeit gehandhabt wurde, spricht entschieden dafür, daß der Verfasser gegen zu seiner Zeit geschaffene oder erneuerte Gesetze Verwahrung einlegt, also auch in seinen mit größtem Nachdruck vorgetragenen Bestimmungen über das Passah, die von der Praxis des jerusalemischen Tempels

im letzten Jahrzehnt von 70 abweichen, gegen die zeitgenössische Übung für die, wahrscheinlich noch kurz vorher unter der sadduzäischen Leitung des Heiligtums bestandenen Mahlopfer auf dem Tempelberge auftritt.<sup>1</sup> Er braucht deshalb kein Sadduzäer gewesen zu sein, sondern mag jenem Kreise der Pharisäer angehört haben, die an dem Althergebrachten festhielten, wenn es auch infolge der Parteiungen von den Führern der Pharisäer bekämpft und ostentativ das Gegenteil geübt wurde.<sup>2</sup> Sonach ist anzunehmen, daß das Passah, wie zur Zeit des Chronisten, auch noch später bloß auf dem Tempelberge gegessen wurde, während die

<sup>1</sup> In Jubil. 32, 10—14 wird es als ein heiliges Gesetz betont, daß der zweite Zehnt Jahr für Jahr vor Gott an dem Orte gegessen werde, der erwählt ist, daß Gottes Name dort wohne. Vers 14 fügt dann noch hinzu: Und so sollen sie es gemeinsam im heiligen Hause essen und sollen es nicht alt werden lassen. Diese nachdrückliche Beschränkung des Gebietes, innerhalb dessen der zweite Zehnt verzehrt werden soll, ist wegen der pharisäischen Erweiterung desselben auf ganz Jerusalem zu beachten. In Vers 15 ist der Zehnt von Vieh den Priestern zugewiesen: „Und alle Zehnten von Rindern und Schafen sollen Gott heilig sein und seinen Priestern gehören, die sie vor ihm Jahr für Jahr essen; denn so steht es über den Zehnten auf den himmlischen Tafeln angeordnet und eingegraben.“ Wir haben bereits (S. 28) gesehen, daß die Weisen den Viehzehnt als dem Eigentümer der Heerden gehörig erklärt und zur Deckung der Opfer an Festtagen zu verwenden gestattet haben. Genau das Gleiche findet sich von der Frucht der jungen Bäume im 4. Jahre in 7, 36, von der der Verfasser sagt, daß sie als Erstlingsfrucht Gott auf dem Altare dargebracht wird und ihr Rest den Dienern des Hauses vor dem Altare gehört. Auch hier sagt die Halacha (Sifra zu Lev. 19 p. 90<sup>b</sup>), daß die Frucht dem Pflanser gehört, der die Pflicht hat, sie in Jerusalem zu verzehren; und es ist besonders beachtenswert, daß Samaritaner und Karäer sie, wie das Jubiläenbuch, dem Priester zuerkennen (Beer, Jubiläen 43, Frankel in seiner Monatsschrift 1856 V 384), hierin also die Ansicht der Sadduzäer zu vermuten ist (Geiger, Urschrift 181 ff.).

<sup>2</sup> Der Verfasser des Jubiläenbuches betont neben dem Essen des Passah das Trinken in 49, 6, 9, das gleichfalls die alte Sitte beim Mahlopfer darstellt, vgl. Exod. 24, 11: ויחמו את האלחים ויאכלו וישאו, Exod. 32, 6, 1 Sam 1, 9, Wellhausen. Prolegomena 71.



Bestimmung, daß es in ganz Jerusalem verzehrt werden dürfe, eine Neuerung der spätern Zeit, der Pharisäer ist. Da das Gleiche von den Mahlopfern überhaupt galt (Zebah. V 6—8), könnte freilich das Passah bloß als ein Punkt des umfassenden Gesetzes der Änderung unterworfen worden sein. Es ist jedoch viel natürlicher, daß eines der Mahlopfer die Frage der Gebietsausdehnung ins Rollen gebracht und die Regelung des ganzen Gesetzes herbeigeführt hat. Da Šema'ja und Abtaljon die ersten sind, von denen Abänderungen des Passahgesetzes überliefert werden (b. Pešah. 70<sup>b</sup>), könnte man in ihnen die Urheber der Gebietsausdehnung vermuten. Doch setzt eine, wenn auch agadisch klingende Stelle in der Mischna Ta'anith III 8 eine ältere Zeit für die Neuerung voraus. Da heißt es: Es trug sich zu, daß man Hōni הנחני aufforderte, um Regen zu beten; da sprach er zum Volke: Geht hinaus, schaffet die Öfen des Passah weg, damit sie nicht zergehen. . . . Sein Gebet erwirkte so heftigen Regen, daß die Israeliten aus Jerusalem auf den Tempelberg vor dem Regen flüchten mußten. Man sieht hieraus, die Öfen befanden sich nicht auf dem Tempelberge, sondern waren in den Höfen der Häuser in der Stadt aufgestellt. Da nun Hōni wegen der unzulässigen Ausdrücke seines Gebetes von Simon b. Šetaḥ mit dem Banne bedroht wurde, lebte er zur Zeit der Königin Alexandra (78—69), wie ihn auch Josephus (Antiquit. XIV 2, 1) bei der Belagerung Aristobuls II durch Hyrkan II im Jahre 65 von den Belagerern aufgefordert werden läßt, auf die Feinde Gottes Fluch herabzuwünschen. Die Erweiterung des Gebietes, innerhalb dessen das Passah verzehrt werden durfte, muß sonach vor diesem Jahre, in dem Hōni getötet wurde, erfolgt sein und könnte auf Simon b. Šetaḥ zurückgehen. Da dieser aber die pharisäischen Satzungen, die der Fürst Johann Hyrkan I verdrängt hatte, nur wieder eingeführt

hat, könnte die fragliche Maßregel noch älter sein, am wahrscheinlichsten gleichzeitig mit der der Verlegung der das Passah begleitenden Opfer vom 14. Nisan auf den 15. getroffen worden sein, d. h. im Anfange der makkabäischen Bewegung oder vor derselben. Die Veranlassung zur Ausdehnung des Gebietes mag durch die Entwicklung der Passahfeier gegeben worden sein. So lange nur einige hundert Passahlämmer geschlachtet und nach der Beschreibung des Chronisten unter das versammelte Volk verteilt wurden, bot der Platz auf dem Tempelberge Raum genug. Als aber das Bestreben der Führer des Volkes, das ganze Volk am Wallfahrtsfeste versammelt und an dem vereinigenden Mahlopfer sich beteiligen zu sehen, infolge der Gestaltung der politischen Verhältnisse von Erfolg gekrönt war und Hunderttausende in Jerusalem sich einfanden, wurde der Tempelplatz zu eng und das heilige Gebiet, innerhalb dessen Mahlopfer gegessen werden durften, mußte auf die ganze Stadt erweitert werden.<sup>1</sup> Gleichzeitig mit dem Bedürfnisse, den Raum zu erweitern, ergab sich das der Zeitausdehnung, da es sich als unmöglich erwies, in der Abenddämmerung mit dem Schlachten so zahlreicher Opfertiere zu Ende zu gelangen; und בין הערבים wurde allmählich auf den ganzen Nachmittag ausgedehnt. Und da die ganze Zeit dem Passah vorbehalten sein sollte, war ein Grund mehr vorhanden, die Exod. 12 nicht entsprechenden Brandopfer auf den Festtag zu verlegen, wie das vorgeschriebene Abendpflichtopfer in die frühen Nachmittagsstunden hinaufgerückt wurde.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Allerdings gibt II Chron. 35, 7. 9 an, es seien zum Passah 37600 Schafe und Ziegen und 3000 Rinder geschlachtet worden, Zahlen, die ebenso zu beanstanden sind, wie die von Chwolson (Das letzte Passahmahl 48 ff.) als übertrieben behandelten aus b. Pesah 64<sup>b</sup>, Tos. IV 3.

<sup>2</sup> Als der Verfasser des Jubiläenbuches schrieb, war die Notwendigkeit, mit der Schlachtung der Passahlämmer schon am Nachmittag zu

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung, die wegen der versprengten, der Erklärung und Einordnung bedürftigen Nachrichten so langwierig wurde, nunmehr zusammen. Wir fanden, daß zur Zeit des Erzählers, dessen Bericht der Chronist übernahm, das Passahopfer aus drei Theilen bestand: dem eigentlichen Passah, einem zweiten Mahl- und einem Brandopfer. Die Darbringer waren nicht die einzelnen Wallfahrer oder gesonderte Familien, sondern das Opfermahl wird gleichsam von der Gesamtheit veranstaltet und der König und die Fürsten tragen zu demselben sehr viel bei. Das Mahl fand auf dem Tempelberge statt, nicht in den Häusern der Stadt. Neben der Passahfeier verschwindet die des Maſsothfestes fast ganz, indem der Erzähler keines einzigen Festopfers gedenkt. Der ganze Hergang bei der Opferfeier und die kurze Erledigung des siebentägigen Festes entspricht Deut. 16, 1 ff. Die talmudischen Nachrichten zeigen, daß um die Mitte des 2. Jahr-

beginnen, so allgemein anerkannt, daß auch er nicht mehr den Abend als die Zeit der Opferung angab, sondern die Zeit vom dritten Theile des Tages bis zum dritten Theile der Nacht (49, 10. 19), d. i. von 2 Uhr ab; obwohl aus der Übereinstimmung der Samaritaner und Karäer mit hoher Wahrscheinlichkeit zu schließen ist, daß die Sadduzäer בין הערבים gleichfalls wörtlich auf den Abend bezogen und den Pharisäern ebenso einen Widerstand entgegengesetzten, wie bei anderen Neuerungen. Ein kümmerlicher Rest des alten Brauches, das Mahlopfer innerhalb des Heiligtums zu essen, hat sich beim Opfer des Nasiräers bis zum Untergange des Tempels erhalten. Die Mischna Middoth II 5 sagt nämlich in der Aufzählung der Kammern im Vorhofe der Frauen: Die im Südosten war die Kammer der Nasiräer, in der diese ihre Heilsopfer kochten, ihr Haar schoren und es unter dem Kessel verbrannten. Vgl. Kelim VI 2: מן בית הנזירים שבירושלים שכנגד הסלע, so war der Herd der Nasiräer in Jerusalem beschaffen, der am Felsen stand. Da war die Erweiterung des heiligen Gebietes schon deshalb ausgeschlossen, weil der beim Opfer beschäftigte Priester vom bereits gekochten Widder einen Teil abszunehmen und zu schwingen hatte (Num. 6, 18—20), was außerhalb des Vorhofes nicht möglich war.

hundreds v. Chr. die Deut. 16, 2 widersprechenden Vorschriften über die Passahfeier in Exod. 12 die Gestaltung dieser entscheidend beeinflussten: das Brandopfer neben dem Passah wird verdrängt, dieses selbst wird nun von jeder Familie dargebracht und in den Häusern Jerusalems verzehrt, es besteht bloß aus einem Schafe oder einer Ziege; das Mahlopfer daneben erhält sich zwar unverändert, aber es büßt allmählich seine Bedeutung ein, um sie an das allein herrschende Passah abzugeben. Dafür tritt aber der erste Tag des Maßsothfestes immer mehr hervor, nicht bloß durch die vorgeschriebenen Gemeindeopfer, sondern noch mehr durch die auf diesen Tag verlegten, jedem Einzelnen zur Pflicht gemachten Brand- und Mahlopfer, die allerdings erst unter Hillel sich an dem ersten Festtage durchsetzten, bis dahin aber am Halbfeste dargebracht wurden. Diese Umgestaltung des Passah erfolgt gegen den Widerstand der Sadduzäer und der Kampf der Pharisäer für die das Volk berücksichtigende Gesetzesauslegung, aus dem uns nur wenige Momente überliefert sind, währt zwei Jahrhunderte. Das Jubiläenbuch spiegelt vielfach den Standpunkt der Sadduzäer in diesem Kampfe wieder, denen sich in Fragen des Tempelkults oft am Althergebrachten festhaltende Pharisäer anschlossen. Und wer weiß, ob das harte Urteil des Buches Henoch (89, 25) über den zweiten Tempel: „Sie begannen wiederum einen Tisch vor den Turm zu stellen, aber alles Brot auf ihm war befleckt und unrein“, nicht auch durch den jeweiligen Sieg der Pharisäer im Opferkult veranlaßt wurde.

---

## Zur Exegese von Hiob 19, 25—27

von

Julius Speer.

Man darf mit Genugtuung und Freude bekennen, daß die theologische Wissenschaft seit Ewalds Zeiten Großes geleistet hat für das Verständnis des so schwierigen, aber auch äußerst anziehenden Buches Hiob. Eine ganze Reihe von Arbeiten verdienstvoller selbständiger Exegeten geben uns Wegleitung, daß wir in die Gedanken und den Geist unseres Buches eindringen können. Aber andererseits kann gerade eine Vergleichung der neuesten Arbeiten über das Buch Hiob zeigen, in wieviel Punkten die selbständigen Forscher noch auseinandergehen und wie vieles in der Auffassung des ganzen Buches oder größerer Teile desselben und in der Erklärung von einzelnen Stellen noch zweifelhaft ist. Ley kann in seinem Aufsatz „das Problem im Buch Hiob“. Neue Jahrb. f. Philol. und Päd. 154. Bd. 1896 S. 125 sagen: „So feststehend es nach Übereinstimmung fast aller Exegeten anzunehmen ist, daß es sich in der Hiobdichtung um das Verhältnis von Tugend und Frömmigkeit zu den Schicksalen der Menschen handle, und wie die gerechte und gütige Weltregierung Gottes mit den Mißgeschicken und Leiden der Frommen sich vertragen, so zweifellos dieses festzustehen scheint, so verschieden und zum Teil entgegengesetzt sind die Meinungen darüber, worin die Lösung dieser

Frage, dieses so schwierigen Problems der Theodicee, bestehe“. Ebenso wenig ist eine Übereinstimmung vorhanden in der Beantwortung der Frage, welche Stellung Prolog und Epilog in der Dichtung einnehmen, mit der bis zu einem gewissen Grad die vorhergehende in innerem Zusammenhang steht. Man vergleiche dazu nur auf der einen Seite z. B. Duhm p. VII f. Friedrich Delitzsch p. 13 f. und auf der andern Seite Grill, zur Komposition des Buches Hiob p. 72 f.; Klostermann, Hiob R. E. <sup>3</sup> und Kautzsch jr., das sogenannte Volksbuch. Ja nicht einmal in der Auffassung der Elihureden sind die Forscher einig. Wenn auch die Mehrzahl, wie mir scheint, mit durchschlagenden und zwingenden Gründen sie vom ursprünglichen Gedicht als späteren Zusatz trennen, so tritt doch z. B. Budde in seinem Kommentar p. XXXV—XXXIX mit aller Energie für ihre Echtheit ein, und Cornill in seiner Einleitung p. 233 glaubt, mit den Elihureden werde dem ganzen Buch das Herz ausgerissen und es bleibe nur ein Leib übrig, dessen Formenschönheit man anstaunen und bewundern könne, dem aber die lebendige und belebende Seele fehle.

So darf es uns nicht wundern, wenn in der Erklärung einzelner Stellen auch heute noch vieles zweifelhaft ist und von den Exegeten verschieden verstanden wird. Man vergleiche z. B. die Auffassung von c. 17 bei Duhm, Klostermann und Friedrich Delitzsch. Dies gilt auch von der berühmten Stelle c. 19, 25—27, bei deren Erklärung sich bis in die neueste Zeit die sogenannte ante und post mortem-Auffassung gegenüberstehen.

Im Folgenden gebe ich in einem 1. Teil eine Geschichte der Auslegung dieser Stelle, die jedoch auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen kann, schon deshalb nicht, weil mir die dazu nötigen Bücher nicht zu Gebote standen. Ein 2. Teil enthält eine Untersuchung des Wortlauts, Inhalts

und der Stellung des Textes im Ganzen des Buchs. Da im 2. Teil die verschiedenen Erklärungsversuche, soweit sie in Betracht kommen können, besprochen werden, so habe ich mich in der Geschichte der Erklärung auf die Darstellung der einzelnen Ansichten beschränkt, ohne in jedem einzelnen Falle eine Kritik derselben zu versuchen, da dies zu vielen Wiederholungen führen müßte. Bei der Darstellung der Geschichte kam ein sachlicher Gesichtspunkt nur insofern zur Anwendung, als die Vertreter der ante mortem-Auffassung und die der post mortem-Auffassung je zu einer Gruppe vereinigt wurden; im übrigen war der chronologische Gesichtspunkt der ausschlaggebende.

### I. Geschichte der Auslegung.

Quellen dazu: Henke: *narratio critica de interpretatione loci Job 19, 25—27 in antiqua ecclesia*. Helmst. 1783. — Kosegarten: *commentatio exegetico-critica in locum nobiliss. eund. vexatiss. Job 19, 25—27* Gryph. 1815. Stickel: *in Jobi locum celeberrimum 19, 25—27 de goële commentatio philologico-historico-critica* 1832 (in der Straßburger Bibliothek vorhanden aus der Bibliothek von Professor Eduard Reuß). Köstlin: *de immortalitatis spe, quae in libro Jobi apparere dicitur* 1846. Nicetae *catena in Jobum*.

#### 1. *Alte Kirche und Mittelalter.*

Die kirchliche Auslegung fand in unserer Stelle einen locus classicus für die christliche Lehre von der Auferstehung und einen Beweis für die Gottheit Christi.

Die ersten Spuren der Beziehung unserer Stelle auf die Lehre von der Auferstehung finden wir wahrscheinlich bei Clem. Rom., der in seinem ersten Brief an die Korinther unter andern Zeugnissen für die Lehre von der Auferstehung

auch die Worte anführt: „καὶ πάλιν Ἰὼβ λέγει· καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα“ s. die apostol. Väter von Funk 1901 pag. 48.

Origenes verwendet die Stelle in dem Zusammenhang, daß er seine Lehre von der Auferstehung gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit sicher zu stellen sucht (er leugnet die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen), wenn er sagt: οὐ ταῦτα διέφαμεν ἀπιστοῦντες τῷ ἐν Ἡσαΐα γεγραμμένῳ τοῦτον τὸν τρόπον· ὀψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἢ τῷ ὑπὸ τοῦ Ἰὼβ λεγομένῳ, ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα. In den Streitigkeiten, die diese Ansicht erregte, wurde unsere Stelle vor allem von den Chiliasten, aber auch von solchen, die den Chiliasmus nicht billigten, verwendet gegen die Origenisten zum Beweis für die Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leib (s. Köstlin p. 9), da ja Hiob in demselben Leib, der jetzt so geplagt werde, Gott schaue. (אֲנִי מֵיָדָא בְּעֵינַי וְיֵי אֱלֹהִים מֵעַל הָאֲדָמָה)

Berühmter noch wurde unsere Stelle, als man darin ein Zeugnis fand nicht bloß von der Auferstehung der Toten, sondern auch von Christus als dem, der die Toten auferwecken wird. Diese Auffassung bürgerte sich in der Kirche ein auf Grund des Anschens von Hieronymus und teilweise wenigstens auch von Augustinus. Der letztere stellt zwar ausdrücklich in Abrede, daß es sich in unserer Stelle um das Schauen Christi handle, aber er glaubt, daß Hiob von der Auferstehung des Fleisches rede, wenn er sagt de civitate Dei 22, 29 ed. B. Dombart vol. II p. 349: „et in carne mea videbo Deum“. Hiob resurrectionem quidem carnis sine dubio prophetavit, non tamen dixit: „per carnem meam“. Quod quidem si dixisset, posset Deus Christus intellegi, qui per carnem in carne videbitur; nunc vero



potest et sic accipi: „in carne mea videbo Deum“ ac si dixisset: „in carne mea ero, cum videbo Deum“. Dagegen in den Bemerkungen zum Buch Hiob August. op. tom IV Bas. 1541 p. 1269 übersetzt er den Anfang der Stelle nach LXX „aeternus est qui me resoluturus est“ und erklärt das so: „qui me reparare potest“ und scheint damit an die Wiedergenesung Hiobs zu denken. Dagegen Hieronymus behauptet zuversichtlich, daß nicht bloß die Lehre von der Auferstehung dieses Leibes, sondern auch die wichtigsten Lehren über Christus in der Stelle enthalten seien. Daß diese Auffassung sich in der abendländischen Kirche eingebürgert hat, hat seinen Grund in Hieronymus' Übersetzung der Stelle in der Vulgata: scio, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum; et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo.

Anders dagegen wurde die Stelle in der morgenländischen Kirche erklärt von Chrysostomus, der darin die Hoffnung einer Wiederherstellung in diesem Leben ausgesprochen findet. Epist. II ad Olymp. diacon. schreibt er: οὗτος δὲ Ἰωβ δίκαιος ὢν καὶ περὶ ἀναστάσεως ἐπιστάμενος οὐδὲν ταύτῃ μάλιστα ἐκλυδωνίζετο, οὐκ εἰδὼς τὴν αἰτίαν ὣν ἔπασχε und in den Bemerkungen zu Hiob (Nicet. catena p. 187), Hiob habe nichts Sicheres gewußt über die Auferstehung, weil er bekenne, es sei nicht möglich, daß ein Gestorbener wieder lebe, (s. zu c. 14, 13f.). Seine Ansicht von 19, 26 geben die Worte (s. Stickel p. 55): „τοῦ νόσου ἐκλύσας τοῦτ' ἐστὶν ἐλευθερώσας, πάλιν ἀνακαινίσει τὸ δέρμα μου τὸ τοῖς ἰχώρσι διαφθαρέν· αὐτὸς γὰρ ἀλγεῖν ποιεῖ καὶ πάλιν ἀποκαθίστησιν, ἀποκτείνει καὶ ζωοποιεῖ.“ Die meisten Zeitgenossen und späteren Exegeten der

griechischen Kirche stimmen in ihrer Erklärung der Stelle mit Chrysostomus überein; so Didymus, Alex. Catech., Polychronius, Bruder von Theodor v. Mops., später Olympiodor, Isidor von Pelusium, Theodoret. Johannes von Damascus verwendet in seinem Buch „περί ὁρθοδόξης πίστεως“ lib. IV c. 18 zwar sonstige Stellen des A. T. z. B. Ez. 37 und Dan. 12 zum Beleg für die Lehre von der Auferstehung, aber das Buch Hiob nicht.

## 2. Reformation und neuere Zeit.

Durch Luther drang die altkirchliche Auffassung auch in die evangelische Kirche. Er übersetzt unsere Stelle: „Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebet; und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken und werde darnach mit meiner Haut umgeben werden und in meinem Fleisch Gott sehen. Denselben werde ich mir sehen und meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder. Meine Nieren sind verzehrt in meinem Schoß.“ Sie wurde dogmatisch und liturgisch verwertet, fand in kirchlichen Glaubensbekenntnissen (form. conc. epit. ed. Müller p. 520) und Katechismen Eingang; Kirchenlieder (wie: „Jesus meine Zuversicht“, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“) schlossen sich daran an. Auch Leo Iudae und Piscator ließen die Idee der Auferstehung in ihren Übersetzungen durchblicken. Der Letztere übersetzt: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und daß er der letzte auf dem Staub stehen wird (d. h. daß er zuletzt den Sieg über meine Feinde davontragen wird). Und wiewohl sie nach meiner Haut dieses durchstochen haben (d. i. wenn die Würmer nicht nur meine Haut, sondern auch mein Fleisch und Gebein werden zernagt haben), so werde ich doch aus meinem Fleisch Gott sehen (d. i. so darf ich doch zu einem neuen Leben auferweckt Gott, nämlich Christum den Gottmenschen sehen).“ Calvin's Ansicht

unserer Stelle in den *contiones in librum Iobi*. Amstelod. 1667 p. 259ff. stellt Köstlin p. 12f. so dar: Calvin vergleiche mit den Leistungen Hiobs, der nur ein Fünkchen Licht gehabt habe, das was man von einem Christen erwarten könne, den Gott über die Auferstehung nicht im Unklaren gelassen. Hiob habe die Hoffnung der Auferstehung nicht gehabt. Der *goel* sei Gott, nicht der *θεογονωτος* und Gott heiße *יְהוָה*, weil er, während alle Menschen schließlich vergehen, unversehrt bleibe. In dem Ausdruck *עָלְעָר יָקוֹם* liege, daß er seine Macht ergieße über die Erde d. h. über die Menschen, welche nichts sind und keine Kraft in sich haben. Er stehe aber so da, daß er zugleich den Staub wiederherstelle; denn sonst könnte er nicht *goel* genannt werden. Diese göttliche Kraft erkenne Hiob an und glaube, daß diese auch seine Krankheit heilen könne. In der Hauptsache ganz ähnlich wie Calvin erklären Mercerus, ebenso Drusius, Professor der orientalischen Sprachen in Oxford, später in Leyden † 1616. Nach ersterem spricht Hiob das Bekenntnis aus, daß er an Gott glaube und an dessen Vorsehung, der ihn gewiß wunderbar retten werde, so übel er daran sei s. Schultens p. 445 ed. Vogel: „*Quomodo me, socii, dicitis eum non cognoscere, aut eius providentiam negare? sane agnosco me in tanta afflictione, confecto toto corpore, vivum consistere non posse, nisi supra naturam immensa sua providentia in me nunc verteretur*“. Dann Grotius in seinen *annotationes in V. T.* sagt p. 354f.: „*Deus in campo stabit victor adversariorum meorum, quem ego etsi consumptus morbis propitium sentiam salute reddita*“.

Die *ante mortem*-Erklärung vertraten noch die Socinianer und die meisten jüdischen Exegeten, die größtenteils ganz kurz über unsere Stelle hinweggehen. Aben Esra versteht unter dem *אֲחֵרִי* einen später lebenden Menschen, der Hiobs Unschuld zu rechtfertigen auftreten

werde. Das Schauen Gottes erklärt er von dem Erkennen der göttlichen Strafen, die über Hiob verhängt seien. Ihm schlossen sich an Jarchi, Nachmanides und Gersonides (aus Schlottmann, Hiob p. 336). Im ganzen ähnlich ist, wie es scheint, die Auffassung von Königsberger, Rabbiner in Pasewalk. Dessen Arbeit über Hiob v. J. 1896 bespricht Klostermann Th. Litt. Bl. 20. Jahg. p. 445. „V. 25 ist nicht von Gott und 26 von den Schmerzen zu verstehen, die Hiob von Gott her beschert sind“. Er übersetzt: „Und nach meiner Haut, die man abgeschlagen hat, fühle ich an meinem Körper Gott(es Hand); weil ich aber nur für mich fühle und nur meine Augen, nicht die eines Fremden es wahrnehmen, vergehen meine Nieren in meinem Innern“.

Dagegen die große Mehrzahl der Ausleger der evangelischen und der römischen Kirche teilte die altkirchliche Auffassung. So Johann David Michaelis, der allerdings die Beziehung auf Christus leugnet, Johann Heinrich Michaelis und A. Schultens. Die beiden Letzteren führt Köstlin p. 14f. als Beispiele an, wie die alte Auslegung damals begründet wurde. Johann Heinrich Michaelis sagt, goel könne an und für sich jeden liberator bezeichnen, aber das sei nur eine abgeleitete Bedeutung; goel im eigentlichen Sinn bezeichne den, qui pretio interposito aliquem redimat. Dies sei Sache derer gewesen, die durch Bande der Blutsverwandtschaft verbunden waren. Was an unserer Stelle dem goel zugeschrieben werde, könne nur auf Christum gehen, der seit seiner Menschwerdung unser Blutsverwandter sei und uns vom Gericht Gottes erlöst habe interposito pretio sanguinis sui; auch וְנִי passe allein auf Christum; daß Gott lebe, sei selbstverständlich. V. 26 hoffe Hiob, wenn Fäulnis und Würmer seine ganze Haut zerfressen totumque hoc quod supersit (= לֹא־נִי), aus seinem wiederbelebten Fleisch gleichsam als aus seiner Wohnung Gott zu

sehen. Durch מַשֵּׁי werde der Meinung vorgebeugt, als rede Hiob von seinen Geistesaugen, „et notari corporis a mortuis excitati veritatem“; mit מַלְאִי sei derselbe wie mit מַלְאִי bezeichnet. וְלֹא נִי nicht ein anderes Auge, sondern das gleiche, das er jetzt gebrauche und kein anderer Leib, sondern der gleiche, in dem er jetzt geplagt werde. Ähnlich Schultens; anders dagegen der Herausgeber Vogel 450b und 451a, der die Stelle von der Hoffnung auf Ehrenrettung in diesem Leben und Wiedergenesung versteht.

### 3. Neueste Zeit.

Durch Eichhorn wurde die ante mortem-Auffassung weit verbreitet und auf der andern Seite begegnet uns seit Ewald's Zeiten bei einer ganzen Reihe von Exegeten an Stelle der altkirchlichen Auslegung eine „gemäßigt eschatologische Auffassung“, die den Hiob die Erwartung seiner Ehrenrettung noch nach dem Tode aussprechen läßt.

- A. Die ante mortem-Auslegung oder „ea sententia, quae ipsam immortalitatem cogitatione et sensu perceptam removeret, redditam Iobo vel huius vitae prosperitatem vel innocentiae et probitatis existimationem vel utrumque pro ea substituens“ s. Köstlin p. 16.

Nach Eichhorn „Bibl. Litteratur“ 1. Bd. 3. Stück 1787 p. 367f. und Kommentar, Leipzig 1800. Köstlin p. 17 erwartet Hiob seine Rechtfertigung und Wiedergenesung. Er wünsche nichts sehnlicher als eine Reinigung vom Verdacht der Gottlosigkeit, in den er wegen seines schweren Leidens geraten war, durch Gottes Zeugnis für seine Unschuld; er möchte aber dieses Zeugnis haben, noch ehe er aus dem Leben scheide, habe also keine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Dafür sprechen auch seine Aussagen über die Scheol; dort gebe es kein Licht, sondern dichte Finsternis

herrsche an diesem Ort; dort gebe es auch keine ausgleichende Gerechtigkeit, denn alle befinden sich in gleicher Lage 3, 13. 17—19. Im Kommentar p. 662 sagt er: „Hiob ist seiner Unschuld so gewiß, daß er wünschen möchte, die Beteuerungen derselben möchten förmlich aufgeschrieben werden, damit sie einst, wenn Gott (wie er sicher hofft) erscheint, um seine Unschuld zu erklären, von niemand können abgeleugnet werden. Denn Gott werde Hiobs Unschuld noch vor seinem Tod zur Beschämung seiner Gegner öffentlich erklären. Die Übersetzung lautet:

Denn ich weiß es, daß mein Ehrenretter lebt.

Und zuletzt auf den Kampfplatz treten wird oder auch: und zuletzt den Staub bestreiten wird (Hufnagel 1781 p. 108: „besiegen wird er der Feinde Rott“ und Wellhausen, der **רֹבֹץ** — die armen sich überhebenden Erdensöhne, die Lehmhüttenbewohner cf. 4, 19 faßt und darunter die Freunde Hiobs versteht) d. h. seine 3 Gegner, die in Rücksicht auf ihre Schwäche, um welche unbekümmert sie sich zum Richter zwischen Gott und Hiob aufgeworfen haben, Staub genannt werden — und ist gleich meine Haut und dieser Leib zernagt, so werde ich dennoch Gott aus diesem Leibe schauen (nämlich dem wiedergenesenen), ihn werden meine Augen sehen, aber nicht als Gegner. Zu dieser Auffassung stimme die ganze Anlage und der Zweck des Gedichts, Hiobs Frömmigkeit als eine selbstlose und uneigennütze zu erweisen. Wenn sie aber als uneigennützig erwiesen werden solle, so dürfe Hiob keine Hoffnung auf eine künftige Belohnung nach dem Tode gehabt haben.

Seine Ehrenrettung allein erwartet Hiob nach Ilgen. Das Verhalten Hiobs, der trotz seiner hoffnungslosen Lage und der Aussicht auf den nahen Tod daran festhält, daß seine Unschuld und sein guter Name ihm nimmermehr geraubt werden können, erzeuge unsere Bewunderung und

es könne nicht anders sein, als daß wir mit ihm hoffen, Iahwe werde erscheinen, und wünschen, daß ihm sein Recht werde. So bereite unsere Stelle auf den Schluß des Gedichtes vor. V. 25b übersetzt er: *qui contemptus in pulvere iacet victor caput attollet*. אָמַרְיִן geht auf Hiob und ist mit עַל־פֶּלֶא zu verbinden = *postremus in oder super pulvere*, also der auf dem Staub den letzten Platz einnimmt (auch die Freunde hatten sich auf den Staub gesetzt 2, 13. Hiob war dort sitzen geblieben) und eben deshalb von den andern verachtet wird, יָצָח = *vincet*. So soll der Sinn des Verses sein: der, über den ihr schon den Stab gebrochen habt, wird, wenn der Rächer und Beschützer seines Rechts das Urteil spricht, dastehen und das Haupt emporheben. 26 übersetzt er: *haerebo adhuc in cute dira hac vi contusa; ex hac cuticula videbo Deum*. וְאָמַר sei zu lesen וְאָמַרְיִן für וְאָמַר im Sinn von *commorari*; vor וְאָמַרְיִן sc. וְאָמַר *quam cutem contuderunt haec sc. ulcera vel hoc sc. unum ulcus*, weil der Leib gleichsam mit Einem Geschwür bedeckt ist. Also Hiob versichert, er werde seine Leibeshütte, wenn er auch noch so schwach sei, nicht verlassen müssen, bis er Gott gesehen habe und von ihm für unschuldig erklärt sei.

H. A. Schultens, ein Enkel des früher erwähnten, ist mit Eichhorns Gründen einverstanden und betont außerdem noch, in dem Widerspruch zwischen Hiobs Vertrauen und der scheinbaren Unmöglichkeit seiner Wiederherstellung wegen der „ungenesbaren“ Art seiner Krankheit liege das Interesse des ganzen Stücks; dies sei sozusagen die Feder, welche alles in Bewegung setze. Und gerade diese Feder nehme man aus dem Zusammenhang weg und hindere ihre Wirkung, sobald man unsere Stelle auf das zukünftige Leben beziehe und dem Hiob die Versicherung in den Mund lege, daß er sich, unter den vielen und unverdienten Leiden erliegend, doch einst herrlich aus dem Staub erheben und daß sein

Glück in der Ewigkeit beginnen werde. Denn wenn seine Freunde dieser Versicherung glaubten, so wäre der Streit am Ende gewesen und ihre Beschuldigungen hätten aufhören müssen, und wenn sie nicht glaubten, warum habe Hiob nicht ferner darauf gedrungen, ja warum habe seine Ungeduld zusehends zugenommen, während er auf Grund dieser Hoffnung doch das Ende seines elenden Lebens ruhig hätte abwarten sollen. Das sei aber nicht der Fall gewesen, vielmehr bleibe der Stoff zu den Beschuldigungen und der Ton von Hiobs Verantwortung in allen folgenden Reden durchaus gleich, bis der Ausgang dann zeige, daß sein Vertrauen vollkommen begründet gewesen sei und seine Augen Gott erblicken als seinen Retter. Betreffs der Erklärung des Einzelnen sei noch erwähnt *אֲנִי עֹמֵד עִם הָעָפָר* — er wird stehen neben dem Staub d. h. als Fürsprecher und Bürge (*לֵךְ* wie Dan. 12, 1 gebraucht).

„Der Trotzkopf will durchaus Satisfaktion haben“; mit diesen Worten gibt Stuhlmann seine Auffassung von der Stelle wieder. Er übersetzt 25 u. 26: *equidem scio vindicem mihi in vivis — qui tandem in tumultu meo stabit; attamen (V. 26 Nachsatz zu 25) postquam cutis mea lacerata est et hoc (optarem) ut e carne mea i. e. ipse dum vivo Deum videam etc.* Der Sinn des ganzen soll also sein: doch wünsche ich, da ich dem Tode nahe bin, daß ich die Rechtfertigung noch erlebe und Gott sich zur Bezeugung meiner Unschuld vor mir sehen lasse. Nach *אֲנִי עֹמֵד* sei *עִם הָעָפָר* zu ergänzen.

In diesem Zusammenhang sind ferner zu erwähnen die Erklärungen von Gaab, Schaerer, Knobel, Haevernicks, Gleiß, Steudel, v. Hofmann, Umbreit, Hirzel, Stickel, Hahn, Hitzig u. s. f.

Umbreit, der in der 1. und 2. Auflage seines Hiobkommentars 1824 und 1832 Hiob seine Ehrenrettung noch



vor seinem Tod erwarten läßt, änderte dann später seine Ansicht s. StKr 1840 p. 236ff.

Nach Hirzel, 2. A. v. Olshausen 1852 stehen V. 25ff. in nachdrücklichem Gegensatz zu 23f. Wozu brauche Hiob die ängstliche Sorge um die Erhaltung seines guten Namens bei der Nachwelt, „weiß er doch gewiß, daß er selbst noch diese Ehrenrettung seines Namens erleben wird, sollte sich noch sein Leiden noch länger mehren und sein Körper noch vollends zum bloßen Gerippe werden. Er werde Gott für sich auftreten sehen und nicht für die andern“. Alsdann, wenn seine Unschuld aufgedeckt sein werde, werden die Freunde wünschen, ihn nicht ungerecht verfolgt zu haben, mögen sie den Ernst des Gerichts beizeiten erwägen.

Ganz ebenso Heiligstedt, Hitzig, wenn er den Sinn von V. 26 so versteht: gleichsam noch vor Torschluß werde sich Gott schauen, wenn der Zerstörungsprozeß vollendet sein wird, so daß von meinem Leib nur das Gebein und die Sehnen noch unversehrt sind.  $\text{אמר}$  zeitlich, sonst müßte es  $\text{אמר}$  heißen.  $\text{אמר}$  örtlich gefaßt ließe die Anschauung zu, daß seine abgezogene Haut wie ein Hemd vor ihm aufgehängt sein und er dahinterstehen würde.  $\text{מן}$  — von,  $\text{בשר}$  — nach meinem Fleisch. Gegen die post mortem-Auffassung sagt er, Trennung von Leib und Seele sei in 26 nicht angezeigt und die Bestimmung in 27 führe auf das Gegenteil; in der Formel „sehenden Auges“ sei überall das körperliche Auge, die sinnliche Wahrnehmung verstanden und komme in 1 Reg 1, 48, 2 Sam 24, 3 auf den Sinn „bei Leibesleben“ hinaus. Ferner: war es Hiob ernst mit der Behauptung 14, 12f. 21, 26, daß der Tote tot bleibe oder nicht? Sodann vom Gottschauen nach dem Tod enthält die  $\text{אמר}$  Hiobs nichts 42, 5.7 und eine Hinweisung darauf würde hinter 42, 17 ins Leere greifen.

Ganz wie Hirzel u. s. w. erklärt auch Renan die Stelle,

Hiob 1859 3. A. 1875. Job s'abandonne à l'espérance de voir Dieu descendre un jour sur la terre, quand il sera réduit à l'état de squelette, pour le venger de ses adversaires.

Stickel vertritt ganz wie die früher Genannten sowohl in seiner Schrift in Iobi locum etc. c. 19, 25—27 v. 1832 wie in seinem 10 Jahre später erschienenen Kommentar mit aller Energie die ante mortem-Erklärung. Hiob spreche in diesen Versen „nicht eigentlich die Erwartung auf Abwendung des Todes aus, sondern auf Rechtfertigung seiner Unschuld, bevor er sterben werde, wenn sie auch erst in dem äußersten, einem Aussatzkranken möglichen Lebensmomente erfolge“. Der Schluß des Buches erfülle und übertreffe zugleich diese Hoffnung. Denn Hiob schaue zuletzt wirklich Gottes Erscheinung auf Erden mit seinen Augen 38 u. 42,5 und bekomme auch durch göttliche Sentenz das Recht gegen die Freunde zugesprochen 42,7. Gegen dieses schwere Argument einer so genauen Übereinstimmung unserer Erklärung mit dem wirklichen Erfolge sollte man das Auge nicht verschließen, sowie andererseits nicht übersehen, daß den Spruch auf die Unsterblichkeits- oder Auferstehungshoffnung bezogen, gerade im Höhepunkt des menschlichen Streites der Held im schönsten Moment, da er seinen Kranz der Treue zu Gott gewinnt, mit seiner feierlichsten Beteuerung den wahren Ausgang der Sache verfehle. Durch das ganze Buch werde eine Entscheidung über das Rätsel des Leidens des Frommen gesucht und endlich auch wirklich sowohl didaktisch in den Reden Elihus als faktisch im Epilog gegeben, ohne daß dabei die Unsterblichkeit des Geistes auch nur im entferntesten „beregt“ werde.

Überall wohin man sich wende, verstoße die Unsterblichkeitslehre gegen die Ökonomie der Schrift und bringe Widerspruch und Zerstörung in sie.

Daß der Verfasser das letzte, höchste und schlagendste,

worin einzig die wahre Lösung gefunden werde, die Ausgleichung im Jenseits, als feste Überzeugung gehabt haben solle, aber so nebenbei ohne alle Einwirkung in den Gang des Streites habe verpuffen lassen, sei ein starrer, innerer Widerspruch. Der Einwand Ewalds, diese Vorstellung sei dem Dichter eine neue, nur keimende Ahnung gewesen, die er nur kurz und versuchsweise einzuführen wage, scheitere an den Worten, die eine feste Überzeugung feierlich beteuern; und wenn Köster sage, daß das gewaltige Pathos unserer Stelle eben in der plötzlich bis zur Weissagung gesteigerten Ahnung der Unsterblichkeit liege, die wie ein Blitzstrahl durch des Helden Seele fahre, sogleich aber wieder in der grauenvollen Dunkelheit des Ganzen verschwinde, so sei das zwar ein blendendes Auskunftsmittel, aber unhaltbar. Denn vom Verfasser könne nur zweierlei angenommen werden: entweder er habe in dieser Schrift alles gesagt, was er selbst über das Problem der leidenden Frömmigkeit wußte, dachte und ahnte, nur künstlerisch verarbeitet, eine wahre und ernste Darstellung seiner Wirren, seines Ringens und endlichen Findens gegeben. Dabei hätte dann die neue Wahrheit ebensowenig den alten Irrtum neben sich fortdauern lassen oder sich wieder in ihn verlieren können, „als das Dunkel bleibt, wenn ein Licht aufstrahlt“. Die andere Möglichkeit wäre die, der Verfasser habe, selbst zwar Höheres wissend, vorsätzlich sich nur in der irdischen Sphäre halten und zeigen wollen, wie sich jenes Rätsel allenfalls auch vom reinen Diesseitigkeitsstandpunkt aus lösen lasse; in diesem letzteren Falle wäre das Buch mehr ein Spiel des Geistes, vielleicht durch temporelle Verhältnisse veranlaßt. Sonst überall im ganzen Buch wäre jener Standpunkt eingehalten, nur an unserer Stelle die Hoffnung auf Ausgleichung nach dem Tode einmal hereingedrungen „aus persönlichem Überschuß an Kenntnis dieser Hoffnung, um

den höchsten Affekt des Helden ausreden zu lassen“. Mit dieser Voraussetzung würde der Dichter vollständig preisgegeben; der durchweg mit höchster Besonnenheit seinem Plane treue, selbst im wogendsten Erguß sich noch beherrschende, feine dialektische Schöpfergeist hätte seine sich selbst gesteckte Schranke durchbrochen, die strenge Einheit des Ganzen gelöst und den Streit in eine ganz andere, dem Prinzip des Buchs fremde Region versetzt. Das schöne Kunstwerk würde mit einem Schlag zertrümmert.

Für die ante mortem-Auffassung spreche der unmittelbare Zusammenhang unserer Stelle und die verwandten Aussagen; besonders c. 16, 21 f. seien ihr günstig. In jener Stelle erbitte Hiob das recht baldige Eintreffen des Gerichts, weil er dem Tode schon nahe sei und nicht auf die Erde zurückkehre, und neben Sätzen wie 14, 12: „Der Mensch liegt und steht nicht wieder auf“ könne keine Ahnung des Gegenteils auftauchen cf. Hitzig. Dadurch werde jede Deutung unserer Stelle auf eine Wiederbelebung des irdischen Körpers und Wiederkehr Hiobs auf diese Erde gänzlich abgeschnitten; eine Auferstehung aber ohne Wiedererwachen desselben verstorbenen Leibs auf dieser Erde kenne das Alte Testament nicht und es sei so die Ansicht, für welche noch einzig Raum bleibe, daß der Geist des Toten in einem neuen Leben (denn er hat Augen 19, 27) Gott schaue, werde dieses allgemein von der unmittelbaren beseligenden Nähe verstanden oder daß er teilnehmend herüberblicke in das Irdische, wann Gott die Rechtfertigung vollzieht, ein völlig fremder Gedanke.

Zu diesen sachlichen Erwägungen kommen noch sprachliche Gründe. V. 25 enthalte gegenüber von 16, 19 die Gedankensteigerung, daß der im Himmel, in den Höhen weilende Zeuge nun als Schutzherr auf der Erde auftreten solle (cf. Budde). 26a fällt **אחרי** als Präposition zeitlich zu **עורי** und **ואת** **נקמו** als Relativsatz; **ואת** ist adverb.

Bestimmung cf. Deut. 32, 6 **והלדוה תגמלו ואת**, in unserem Buch c. 33, 12 u. s. w. **נקף** scheine der medicinisch-technische Ausdruck zu sein „für das löcherige Durchschlagen der Geschwüre oder das in rollenartigen Runzeln berstende Abschuppen der Haut beim Aussatz“. 26b **מן** privativ. Hiefür spreche der Parallelismus mit **ומד** und die Tatsache, daß der schwarze Baras sowie die Elephantiasis wirklich auch das Fleisch angreifen, und zur Erwartung einer Theophanie stimmen die Ausdrücke **והמה** und **והמה** gut cf. Ex. 24, 10 und 11. Auf das Schauen Gottes sei im Text besonderer Nachdruck gelegt und darin beruhe recht eigentlich die Wonne seiner Hoffnung, daß der Verteidiger seiner Unschuld nicht überhaupt nur einmal auf Erden erscheine, sondern von ihm selbst mit seinen d. i. denselben leiblichen Augen, mit denen er jetzt sieht, angeschaut werde und zwar ihm zugeneigt und als Nichtfeind.

Ganz ähnlichen Gründen wie bei dem mehr rationalistisch gestimmten Stickel begegnen wir auch bei dem orthodoxen Hahn in seinen beiden Schriften von 1845 und 1850. Er sagt: 1) Wenn der Verfasser eine Auferstehung oder künftige remuneratio gehofft hätte, so hätte er das Gedicht nicht so abfassen können; 2) Die Stellen, da Hiob die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod ausdrücklich zurückweist, schliessen die post mortem-Auffassung aus; 3) spricht der Zusammenhang des ganzen Kapitels dagegen. (Hiob seiner Unschuld gewiß schildere sein ungeheures Unglück und bitte seine Freunde um Mitleid und wolle V. 23 f., daß die Nachwelt, die billiger urteilen werde als die Freunde, erfahre, daß er soviel zu dulden habe als ein Unschuldiger. Dennoch könne er, da er von seiner Unschuld völlig überzeugt und an Gottes Gerechtigkeit noch nicht völlig verzweifelt sei, auch jetzt die Hoffnung nicht fahren lassen „fore ut ipso adhuc vivo quamvis morte proximo instante innocentiam suam agnoscere debeant ab ipso Deo

edocti; non prorsus in perpetuum opprimi posse novit innocentiam". Gott selber werde endlich vor Hiobs Tod auf der Erde erscheinen.) 4) die Vorstellung von der Scheol schliesst die Hoffnung einer Auferstehung aus.

Dagegen werde die ante mortem-Auffassung dem Wortlaut gerecht, stimme zum Zusammenhang und mit den sonstigen Anschauungen des Buches und ihr entspreche auch der Schluß des Gedichtes. Seine Übersetzung lautet: et ego quidem scio patronum meum vivere atque posthac tandem (נִפְתָּח) in pulvere (= terra 5, 6 8, 19 39, 14 41, 25) ita tamen ut simul de palaestra cogitandum videntur, quae ipsa est terra, opposito caelo, in quo versatur Deus) staturum esse. V. 26a fällt er נָחַי wie Targ etc. — „dies wird geschehen“ und übersetzt: et postquam cutem meam percusserint hoc sc. futurum est, ex carne mea (tamen superstite) conspiciam Deum, quem ego videbo mihi i. e. propitium et oculi mei videbunt neque alienum. Etwas anders in seinem Kommentar p. 167f. נִפְתָּח hier präsent. und נָחַי adv. wie Stickel. „Nach meiner Haut, die man zerschlagen diesermaßen und schon meines Fleisches baar erschau' ich Gott". נִפְתָּח sei parallel zu נִפְתָּח 25 und bezeichne das geistige innere Schauen. Der Gedanke erhalte noch eine Ergänzung in 27 durch die nähere Bestimmung, wie Hiob Gott in seinem Leibe schaut.

Wie stimmen Gottes Gerechtigkeit und die Leiden des Frommen zusammen? — Von der Lösung dieses Problems, welche der Christ sich gerne und freudig gibt, sagt Reuss, von einer Hinweisung auf das künftige Leben und die Ausgleichung, die es bringen soll, ist keine Rede. „Man beruft sich zwar auf die Stelle 19, 21ff. Aber abgesehen von dem wahren Sinn der Stelle fragen wir: warum ist denn am Ende von dieser Hoffnung gar nicht die Rede? Die Freunde wissen nichts davon, Jahwe selbst schweigt

darüber und wenn Hiob noch vor der Mitte des Buches so fest auf ein Jenseits hofft, warum schließt denn damit nicht sofort die Verhandlung oder knüpft sich wenigstens an diese plötzlich eröffnete Perspektive? (cf. oben Schultens). Warum geht das Gespräch fort ohne die geringste Rücksicht auf dieselbe? Die allerletzte Zeile des Buches kann allein schon genügen zu beweisen, wie weit der Verfasser entfernt war von dieser Seite einen Strahl in das Dunkel der menschlichen Schicksale fallen zu lassen. Hiob, sagt er, lebte darnach 140 Jahre und starb alt und lebenssatt. 140 Jahre zu denen, die er im Beginn der Erzählung schon hatte, drückt sonnenklar den Gedanken aus: die höchste Summe des einem Menschen erreichbaren Glücks ward Hiob zu teil, er genoß das Mögliche und konnte damit zufrieden sein. Nein, in Bezug auf die Aussichten des Erdensohnes über das Grab hinaus tönen uns hier und zu wiederholtenmalen ganz andere Klänge ins Ohr: überall ist nur die Rede, wie sonst in der alten hebräischen Literatur, von dem dumpfen finsternen Schattenreich ohne Freud' und Leid, aus welchem keine Rückkehr ist 7, 6ff. 10, 20ff. 17, 13ff. 13, 28—14, 22. Der Sinn von c. 19, 21ff. ist: Hiob hofft und weiß, daß seine von den Freunden verkannte Unschuld an den Tag kommen wird; und da nun alle Hoffnung verloren ist, daß dies noch vor seinem nahen Ende geschehe, so wünscht er, daß seine Beteuerung aufgeschrieben werde, damit das jüngere Geschlecht sie lesen könne. Denn er zweifelt nicht, daß Gott, den er seinen Anwalt, den Führer seiner Sache nennt, trotz alledem seine Unschuld zuletzt ans Licht bringen werde; und so sieht er im Geist zwar sich selbst des Leibes ledig, aber seinen Goel das Recht des Verleumdeten wieder fordernd siegreich auf seinem Grabe stehen.“ Mit dieser Auffassung stimmt überein die von H. Schultz „Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterb-

lichkeit“ p. 218ff. und A. T. Theol.<sup>4</sup> 1889 p. 706ff.; ähnlich auch A. Kayser, A. T. Theol.<sup>2</sup> p. 256. Schultz sagt: „Hiob sieht nirgends mehr eine Rettung; aber mitten in dieser Verzweiflung erfaßt er den Glauben, daß derselbe Gott, der ihn scheinbar als Feind befiehlt, sein einziger Helfer ist, als der gerechte Freund der Wahrheit und Frömmigkeit zu ihm und seiner Unschuld stehen und ihn rächen werde wie ein Bluträcher, welcher auf dem Grabhügel des Freundes steht und ihm Rache schafft. Hiob sieht mit den Augen des Geistes (חַיָּוִת also präsent.), wie Gott als Bluträcher, als Nachmann, auf seinem Grabe steht, nachdem sein Leib völlig von der Krankheit vernichtet ist. Darum will er ja, daß sein Blut ungehemmt zu diesem höchsten Bluträcher emporrufe 16, 18 f. Und dieses Rächens gewiß ruft er den unbarmherzigen Freunden zu, sich vor dem Schwerte desselben zu hüten; diesen Gott sieht er für sich nicht mehr fremd wie jetzt. Und im Entzücken über diese innere Gewißheit, daß Gott zu ihm stehen, ihm helfen werde, schwindet ihm das Herz im Leib. Wir haben in c. 19 eine höhere begeisterte Wiederaufnahme des in c. 16 Gesagten“. Die grammatische Berechtigung der post mortem-Auffassung will er nicht angreifen; aber dagegen sprechen 1) die vorhergehenden Aussagen über das Leben nach dem Tod 3, 13. 7, 7.21 etc. 2) die nachfolgenden Aussagen; die Freunde bringen nach jener Stelle wesentlich dieselben Gedanken vor, wie vorher. Diese würden von Hiob nach seiner neugewonnenen Erkenntnis von der Vergeltung nach dem Tod leicht widerlegt werden, und Hiob selber hat noch ganz jene frühere Ansicht von der Scheol 21, 26. 30, 23.

Volck führt noch als weitere Gründe gegen die post mortem-Erklärung ins Feld 1) eine derartige Hoffnung vermochte den Hiob in der Lage, in welcher er sich befand, nicht zu trösten und zu beruhigen. 2) Die Hoffnung, Gott



nach abgelegtem Leib als verkklärter Geist zu schauen, ist dem Vorstellungskreis des Alten Testaments durchaus fremd, s. auch Stickel. 3) Der Gedanke „nach dem Tod“ wäre durch עוֹר מִבְּשָׁרִי und מִבְּשָׁרִי mindestens höchst mißverständlich ausgedrückt; dies wäre zwar nicht der Fall, wenn מִבְּשָׁרִי „ledig meines Leibes“ übersetzt werden könnte. Aber das sei nicht möglich, da das Wort עוֹר parallel stehe und daher Fleisch bedeuten müsse (ähnlich Budde). Dann ergebe sich aber immer nur der Gedanke, daß er Gott schaue, wenn der Zerstörungsprozeß vollendet sein werde, so daß von seinem Leib nur die Gebeine und Sehnen unversehrt seien (wie Hirzel u. s. w.).

Auch Kuenen in seiner Einleitung in die Bücher des A. T. 3. Teil p. 102ff. sagt: „der Verfasser besaß den Glauben an persönliche Unsterblichkeit nicht“ p. 125, und die Hoffnung auf individuelle Fortdauer würde nach seiner Ansicht das Problem zwar nicht gelöst (denn auch denen, welche diese Hoffnung hegen, kann die Schicksalsverteilung hier auf Erden mit Gottes Gerechtigkeit im Widerspruch stehend erscheinen), aber demselben doch eine ganz andere Gestalt gegeben haben. Hiob spreche hier das Vertrauen aus, daß er Gott und zwar noch vor seinem Tod anschauen und durch ihn gerechtfertigt werden werde.

Dieselbe Meinung hat auch Beer, wenn er sagt: „Wie ein Ertrinkender an einen Strohhalm klammert sich Hiob an den letzten Moment seines Lebens, für den er noch ein rechtfertigendes Urteil Gottes erwartet. Die Hoffnung Hiobs ist diesseitig. Daß er den Rechtfertigungsakt persönlich erleben wird, sagt deutlich V. 27. עוֹרִי נִקְמֹתִי (so liest Beer statt עוֹרִי נִקְמֹתִי und übersetzt 26: und nachher: meine Haut, ich bin zusammengeschrumpft und fleischlos werde ich Gott schauen) und מִבְּשָׁרִי bezeichnen das letzte Stadium des Aussatzes kurz vor dem exitus letalis. Sollte bei dem

Schauen an ein Schauen in einem andern als dem bisherigen irdischen Leib gedacht werden, so hätte der Übergang vom Dichter irgendwie angedeutet werden müssen.

Am eingehendsten hat in der neuesten Zeit Budde seine ante mortem-Auffassung begründet. Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er selbst so zusammen: „Gegen die post mortem-Erklärung spricht:

1) Die früheren Reden schließen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode aus c. 14 (zu diesem Grund s. auch die früheren Exegeten), überwinden die Hoffnung auf eine Rechtfertigung nach dem Tod ohne eigenes Erleben 16, 18 und schreiten bis zur Bitte um ein Einschreiten Gottes bei seinen Lebzeiten fort 16, 19—17, 4. Wäre daher der Wortlaut bis zur Unkenntlichkeit entstellt, so dürfte nur die Gewißheit dieses Einschreitens, nicht eines Erlebens nach dem Tode, vorausgesetzt werden. Wir haben als Inhalt der Zuversicht Hiobs zu erwarten ein Zeugnis für seine Unschuld; darnach ringt er in den vorhergehenden Kapiteln immer wieder. Die ekstatische Steigerung seiner Rede, die Beobachtung, daß die Kette der darauf bezüglichen Äußerungen Hiobs hier abbricht, kann nur zu dem Schluß führen, daß wir hier den Gipfel der Erwartung der einen entscheidenden Bezeugung erreicht haben. Diese möchte dann irgendwie die Lösung des Rätsels in Aussicht stellen oder im Gefolge haben, aber als solche haben wir diese Lösung nicht zu suchen. Noch näher führt er diesen Gedanken so aus: Ausgeschlossen ist die Erwartung, daß Hiob nach seinem Tod ein Eingreifen Gottes erleben werde, da diese Hoffnung c. 14, 14ff. mit der größten Wärme ins Auge gefaßt, aber auch mit der äußersten Entschiedenheit abgewiesen wurde und ein für allemal erledigt ist. Er erwartet nur ein Zeugnis für seine Unschuld. Da dieses Zeugnis zur Kenntnis anderer kommen soll, so kann dazu ein Erleben Hiobs nach seinem

Tod nicht einmal etwas helfen, da er ja auf alle Fälle in einer andern Sphäre lebt, als diejenigen, vor denen er das Zeugnis wünscht. Denkbar wäre nur, daß der Verstorbene des Leibes ledig als unsichtbarer Geist gegenwärtig wäre, wenn Gott den Freunden als Zeuge seiner Unschuld erschiene. Dann wäre das Zeugnis Gottes jenen gegenüber die Hauptsache, des Verstorbenen Gegenwart nur eine Zugabe. Der Ausdruck dafür müßte dann anders lauten.

Hiob ist über die Zwischenstufe eines Zeugnisses nach seinem Tod aber hinaus. Sie ist in 16, 18 erledigt, weil Hiob von V. 19 klar wird, daß ja derselbe Gott, der das Rachegeschrei des vergossenen Blutes hören sollte, eben sein Zeuge ist und daß er, wenn er will, auch schon vor Hiobs Tod sein Zeugnis ablegen kann, was natürlich eine weit größere Genugtuung für ihn wäre. Darum bittet er nun bis 17, 4. Von da an bis zu unserer Stelle hat er sich mit den Freunden herumzuschlagen. Jetzt erst, nachdem er mit ihnen und mit der ganzen Welt fertig ist, wendet er sich zum erstenmal zurück zu Gott, dem einzigen, der ihm bleibt. Notwendig knüpft deshalb 19, 25 an 16, 19—17, 4 an und greift Hiobs Hoffnung genau bei jenem Punkt auf. Nur darin kann der Fortschritt bestehen, daß ihm, was er dort nur erbeten, das Eintreten Gottes für seine Ehre nicht erst nach seinem Tod, sondern schon zu seinen Lebzeiten, jetzt zur Gewißheit geworden ist. Deshalb mutet die post mortem-Erklärung abgesehen von allen sonstigen Schwierigkeiten dem Zusammenhang nach rückwärts offenbar Widersinniges zu.

2) Der Wortlaut, der tatsächlich besser erhalten ist, als an vielen unbeanstandeten Stellen des Buchs, zeigt in V. 25 keine Spur von einem Jenseitigkeitsgedanken und V. 26 enthält in den Worten **וְאֵלֵינוּ עֹרֵי** und **מִבְּשֵׁי** nicht nur in der nächstliegenden Auslegung, sondern auch in der von

den post mortem-Auslegern bevorzugten genau das, was zu erwarten war, nämlich ein Schauen Gottes noch vor dem bald und sicher zu erwartenden Tod. V. 27ff. setzen bei diesem Auftreten Gottes zur Entscheidung des Streites die Anwesenheit beider Parteien voraus und beseitigen damit ausdrücklich die Annahme der Jenseitigkeit. V. 25 heißt: „Ich weiß meinen Schutzzeugen und Anwalt (Löser) als einen lebendigen“. לַנֶּפֶשׁ dafür das ganz gebräuchliche Wort Prov 23, 11 ψ 119, 154 Jer. 50, 34; als einen lebendigen d. h. wirkungskräftigen, jederzeit zum Eingreifen bereiten. Zur Betätigung der Wirkungskraftigkeit des Goel schreitet V. 25b fort. „Er, mein Löser, wird als letzter hintreten“. מֵאַחֲרָיִם ist prädicativ zu fassen, ist Akkus. adv. s. Ges. 26 p. 368 und ist gleich: der, der das letzte Wort hat, die Entscheidung bringt in dem Rechtsstreit. קוֹם das gewöhnliche Wort für: auftreten als Zeuge. עֹמֵר dichterisch für אֹמֵר. Der Grund, warum extra hervorgehoben ist, daß der Zeuge, der Ehrenretter auf dem Erdboden auftritt, liegt auf der flachen Hand, weil es eben, wie jeder aus 16, 19ff. weiß und sonst aus unserem Zusammenhang erfährt, Gott ist, von dem dieses Auftreten erwartet wird, dessen Wohnung ist בְּמִרוֹמָיו in den Höhen; und es heißt nicht יִרְאֶה und nicht יִרְדֵּה, weil קוֹם und nicht jene Verba vom Auftreten im Rechtsstreit gebräuchlich sind (gegen Dillmann u. a.).“ Außer dieser Auffassung hält Budde nur noch die von Wellhausen Jahrb. f. d. Th. 1871 p. 556 vorgetragene für möglich, Gott werde als Zeuge gegen den Staub d. h. die armen, sich überhebenden Erdensöhne, die Freunde, auftreten (ähnlich übrigens auch schon Eichhorn u. Hufnagel s. p. 56). Diese Erklärung sei durchaus zulässig; „auch das kleine Bedenken, daß Hiob selbst nicht minder Staub ist, wirft sie nicht um. Auch daß sonst עַד קָם nur mit בִּי vorkommt, gibt nicht den Ausschlag“. V. 26 übersetzt er: „Und hinter

neiner Haut so zerfetzt und aus meinem Fleisch werd' ich Gott schauen". Daß V. 26a aller Wahrscheinlichkeit nach beschädigt ist, gibt Budde zu und er hält für das wahrscheinlichste  $\text{נָקַף קֶזֶמַת}$   $\text{אֲחִיר עוֹרִי}$  zu lesen; denn das  $\text{ו}$  in  $\text{נָקַף}$  sei zu viel und  $\text{קֶזֶמַת}$  so nicht zu gebrauchen.  $\text{מִבְּשָׁרִי}$  könne sowohl „aus meinem Fleisch“ als „ohne mein Fleisch“ bedeuten; aber hier nur das erstere, da es parallel stehe mit  $\text{אֲחִיר עוֹרִי}$ , das nicht heißen könne „nach meiner Haut“, sondern nur „hinter meiner Haut“ d. h. von meiner Haut umschlossen, also bei Leibesleben. Es müsse als Grundsatz gelten, daß  $\text{אֲחִיר}$  bei einer Handlung „nach“ und bei einem Gegenstand „hinter“ heiße.

Aber selbst wenn die Übersetzung „nach meiner Haut“ und „ohne mein Fleisch“ richtig wäre, so wäre das nicht gleichbedeutend mit: „nach meinem Tod“. Denn  $\text{מִבְּשָׁרִי}$  allein könne heißen: meines Leibes ledig; aber meiner Haut und meines Fleisches ledig kann das nicht heißen.

In diesem Fall stehe  $\text{בֶּשֶׁר}$  zur Bezeichnung dessen, was zwischen Haut und Knochen sitzt.  $\text{אֲחִיר עוֹרִי}$  und  $\text{מִבְּשָׁרִי}$  — nach meiner Haut und ohne mein Fleisch zugegeben bleiben doch noch die Knochen übrig und die seien gerade der wichtigste Bestandteil des Leibes, der, etwas hyperbolisch ausgedrückt, zum Leben genüge cf. 7, 15  $\text{מִזֶּה מַעֲצָמַי}$ .

3) Auch die zweite Hälfte des Buches spreche für die ante mortem-Erklärung. „Die Anschauung Hiobs von einem Leben nach dem Tod bleibt fernerhin genau dieselbe, die er von c. 3 an geäußert hat, die von dem öden Schatten-dasein im Totenreich; so nicht nur für alle andern Menschen 21, 23—26. 24, 24. 21, 13. 24, 19, sondern auch für ihn selber 30, 23, dort sogar mit dem nachdrücklichen „ich weiß“ eingeführt, wie an unserer Stelle. Damit läßt sich die Erwartung eines jenseitigen Erlebens nur als Unfolgerichtigkeit und in einer Verschwommenheit verbinden, die weder zu der Einführungsformel noch zu dem reiflich erwogenen

Werk eines Dichters und Denkers paßt. — Sodann wird die Erwartung eines Schauens bei Lebzeiten entschieden festgehalten. In 23, 2—10 sehnt sich Hiob darnach und erwartet zunächst seine Rechtfertigung, in 31, 35—37 am Schluß seiner Reden fordert er Gott geradezu zum Erscheinen auf. Wenn Gott nun wirklich in c. 38 erscheint und diese Hoffnung in allem Wesentlichen erfüllt, nur mit dem Zusatz der Demütigung, die Hiob nottut, so liegt darin die denkbar stärkste Bestätigung dafür, daß wir in 19, 25 ff. den Augenpunkt richtig genommen haben“.

Laue, Die Komposition des Buches Hiob 1896, glaubt, daß sich bei der Unsicherheit des überlieferten Textes aus exegetischen Gründen die Frage kaum entscheiden lasse, ob Hiob ante oder post mortem rehabilitiert zu werden hoffe. Eine Möglichkeit, mit relativer Sicherheit wenigstens eine Entscheidung zu treffen, sei die, aus inneren, vornehmlich dem Ideengehalt des Buches entlehnten Argumenten, den Beweis für die Richtigkeit einer dieser Ansichten zu führen. Der Gedanke an ein Wiederaufleben finde keine Stütze in dem Buch. Die Vorstellung von der traurigen, ihren Raub ewig festhaltenden Scheol finde überall ihren Ausdruck. Und der Einwand, daß wir es doch mit einem Werden der Erkenntnis Hiobs zu tun hätten (Köstlin, Dillmann, Meinhold), sei nicht stichhaltig; denn der Dichter hätte den Übergang von einer Ansicht zur andern doch irgendwie vermitteln müssen. Auch der Zusammenhang spreche für die ante mortem-Auffassung. c. 16, 18 ff. und 17, 3 rede Hiob nicht von einer Rechtfertigung nach dem Tod; denn die Bitte „zu Gott trânt mein Auge“ u. s. w. werde erst dann klar, wenn man annehme, Hiob erwarte seine Rehabilitierung und die Bestrafung seiner Freunde vor seinem Tod und diese Hoffnung werde dann c. 38 erfüllt. Aber auch die Streitfrage, ob Hiob seine Ehrenrettung vor

ihm seinem Tod erwarfe, ganz beiseite gelassen, mit dem **ידועי** V. 25 doch die Lösung des Problems zu sein. „Und dem Gedanken, Gott zu schauen, angebahnt, c. 16 und 17 weiter verfolgt und c. 19 lischen Gewißheit erhoben war, mußte der Dichter endwie einen Einfluß auf den Gang des Gedichts haben“. Meinhold „Das Problem des Buches 892 habe Recht mit seiner Bemerkung: „Wenn einem Wendepunkt im Gedicht reden will, so ist 19 zu finden“. Aber falsch sei es, wenn er meine, daß hier der Versuchungen Herr durch den Glauben sittliche Weltordnung und könne nun auch das dort finden zur Widerlegung der von den Freunden neuen Vergeltungslehre. Gewiß erhalte in unserem Lied von c. 13 an wachsende, gottfreundliche Unterbrechung den Sieg, wenn er sich zu der Gewißheit durchsetze, wenn auch alle ihn verlassen, doch schließlich sei Gott der Zukunft im Gegensatz zu dem zornigen Gegenwart ihn rechtfertigen und seine Unschuld zeigen müsse. Allein auf dieser Höhe der Zuversicht hat Hiob nicht nach des Dichters wohl erwogener; der Dichter habe gezeigt, wie Hiob alle Zweifel hingehend in das Bekenntnis ausbricht: Ich weiß, daß der Löser lebt. Wenn nun der Dichter die Absicht hätte, etwa den Kampf und Sieg des Frommen zu fördern oder eine Lösung in positivem Sinn zu geben, so wäre in der Tat c. 19 der gewiesene Ort dafür gewesen. Aber hier wirklich auf dem Höhepunkt seiner Entschlossenheit in dem ganzen Redestreit. „Mit der Energie des Mannes, der den Erfolg vorwegnimmt, erwartet der Dulder mit der Zeit die Erscheinung Jahwes zu seiner Rechtfertigung. Als er dann aber sah, daß seine Hoffnung sich nicht erfüllt hatte, da erfolgte in seiner Seele der Umschlag;

von nun an bricht Hiob radikal mit Jahwe, die Krisis ist eingetreten, aber nicht zum Guten. Vielmehr ist die Unterströmung in seinen Gedanken 7, 21. 13, 21 ff. 16, 18 ff. 17, 3 19, 25 f. von der gottfeindlichen Hauptströmung endgiltig verschlungen.“ In diesem Sinn sei c. 19 der Wendepunkt des Buchs. Nach c. 19 sei aller Kampf in Hiobs Brust zu Ende. Mit der Ruhe, die die Verzweiflung verleihe, werde es Hiob klar, Gott wolle ihn zum Frevler stempeln. Es gebe für ihn keine Hoffnung mehr; selbst die moralische Gewißheit: ich weiß, daß mein Erlöser lebt, „mit der er Gott gleichsam den Stuhl vor die Tür setzen wollte“, sei nur Trug gewesen.<sup>1</sup>

Und von keiner Rücksicht mehr gebunden gehe Hiob aus der Defensive in die Offensive über und schleudere Anklage auf Anklage gegen Gott, der ihn willkürlich vergewaltige. Das gerade Gegenteil der landläufigen Vergeltungstheorie sei der Fall. Zu dieser Auffassung kommt Laue, da er glaubt, daß der Dichter zeigen wolle, wie ein Mensch und wäre es auch der frömmste, unter dem Druck des starren Vergeltungsdogmas zum Abfall von Gott kommen müsse.

### B. Die post mortem-Auslegung.

Zunächst seien hier noch einige Versuche besprochen, die kirchliche Auffassung festzuhalten. Auch im 19. Jahrhundert fehlte es nicht an Leuten, die die Lehre der Auferstehung in unserer Stelle ausgesprochen fanden, so u. a. Velthusen, *exercitationes criticae in Iob* 19, 25 ff. Pareau, Rosenmüller, Kosegarten, der Katholik Welte, auch ver-

<sup>1</sup> Auf das Sonderbare dieses Bildes macht Klostermann aufmerksam R. E. 3.



schiedene Engländer und verschiedene, mehr erbauliche Ausleger wie z. B. M. Chr. Dav. Kessler, Diakonus in Owen u. T.: Hiob, aus dem hebräischen Original neu übersetzt. Er übersetzt 25b u. 26: „Und sollte sich auch der letzte, nämlich der Tod gegen den Staub setzen; obschon hinter meiner Haut das alles abgeschält wird, so werde ich aus meinem Fleisch Gott sehen“ und bemerkt, er könne nicht anders denken, als Hiob rede „von derjenigen Anschauung Gottes, welche die Gläubigen nach ihrer Auferstehung erst in der Ewigkeit zu genießen haben“. Das **אני ולא ור** in 27 ego ipissimus weise sehr deutlich hin auf die Auferstehung des Leibes. Sodann H. V. Andreä: Hiob, klassisches Gedicht der Hebräer aus dem Grundtext neu übersetzt 1870 p. 131 sagt: „Freudig strahlt in ihm wie ein Licht aus dem Himmel die festeste Überzeugung davon auf, daß sein Erlöser lebe und daß dieser sich seiner dereinst am Ende der Tage bei der Auferstehung aufs kräftigste annehmen werde; ja er ruft es aus, daß er in innerster Sehnsucht hienach schmachte“ u. s. w.

Es dürfte nicht ohne Interesse sein, einige der neuesten Versuche katholischer Erklärer, der kirchlichen Auffassung möglichst gerecht zu werden, näher vorzuführen. Royer schreibt in seinem Aufsatz: Eschatologie des Buches Hiob p. 87, Hiob sehe in unseren Versen Gott auf seinem Grabe stehen als den in der Geschichte des einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit zuletzt auftretenden, um Abrechnung zu halten. Dann finde Hiob, wonach er sich jetzt vergeblich sehne, Anerkennung seiner Unschuld durch Beseitigung dessen, was ihn jetzt schuldlos trifft. Der durch die entsetzliche Krankheit entstellte Leib werde wiederhergestellt und Gott werde sich seinem Knecht dann zu schauen geben. V. 26 übersetzt er: „Und darnach wird mit meiner Haut umgeben dieses — und werde ich aus

meinem Fleisch Gott erschauen. נִפְּחַי Niph. und Pass. vom Hiph. הִפְּחַי — umgeben. Das Perf. נִפְּחַי sei Perf. propheticum. אֶמְצָא diene zur Bezeichnung der durch die Krankheit unförmig gewordenen Leibesglieder Hiobs; bei Sing. Subj. finde sich das Prädic. öfter im Plur. Er beruft sich für diese Erklärung auf Pineda, Cajetan, Knabenbauer und besonders auf Hieronymus mit seiner Übersetzung in der Vulgata, da jener diese Stelle dogmatisch verwerte und emphatisch auf ihre Bedeutung hinweise, so sei anzunehmen, daß er der hohen Bedeutung entsprechenden Fleiß auf die Auffindung und Wiederherstellung des wahren Sinns verwendet habe; ferner auf Targ und Pesch. Sodann spreche der Context dafür. In V. 25 sei ja schon die Zeit bezeichnet, wo Hiobs Leib zu Staub geworden sei; es würde also einen Rückschritt des Gedankens bedeuten, wenn Hiob V. 26 auf die Zerstörung seiner Haut zu sprechen käme, und das wäre der Fall, wenn man נִפְּחַי von נִפְּחַי abschlagen ableiten wollte.

J. Hontheim Bemerkungen zu Job. 19 Zschr. f. kath. Theol. 1898 p. 749ff. gibt unsere Stelle folgendermaßen wieder:

„Ich weiß es ja, mein Erlöser lebt  
Und der letzte Richter wird auf der Erde einst erscheinen.  
Ja zum letzten Gericht werde ich wieder mit meiner Haut umgeben  
Und in meinem Fleisch werde ich sehen Eloah.  
Den werde ich sehen mir huldvoll geneigt;  
Meine Augen schauen ihn und er tut nicht fremd.  
Dann vergeht vor Glück mein Herz in meiner Brust;  
Ihr dagegen müßt bekennen: warum haben wir ihn verfolgt  
Und haben den Grund des Unglücks in ihm gesucht?“

אֲחֵרִית eschatologisch zu verstehen cf. den bekannten Ausdruck אֲחֵרִית הַיָּמִים. אֲחֵרִית term. techn. für das Auftreten einer bedeutenden Persönlichkeit; אֲחֵרִית — novissimus — der letzte Richter. V. 26a אֲחֵרִית weise deutlich auf das vorher-

ade **אֶחָד** zurück; es ist Adv. novissime d. h. zum  
 n Gericht; **אֶחָד** wie bei Royer Subject, zu ergänzen  
**אֶחָד**, dieses mein Gebein — ich. Statt **אֶחָד** sei zu lesen  
 obwohl auch der Plur. gehe, da **אֶחָד** coll. — mein  
 in, meine Knochen. **אֶחָד** 19 mal in der Bibel habe  
 ll die Bedeutung circumire, circumdare, auch Jes. 10, 34,  
 s heiße, Jahwe in seinem Zorn gehe rings umher im  
 tigen Wald mit der Axt d. h. haue ringsum alles  
 r. 4 mal komme der Ausdruck **אֶחָד** vor (seit der  
 ndung des hebräischen Sirachtextes läßt es sich sogar  
 l belegen s. Sir. 43, 7 vom Umlauf des Mondes  
 ucht), 1 mal **אֶחָד** — Strick, der den Leib umgibt;  
 ulb müsse man unbedingt annehmen, daß **אֶחָד** auch an  
 er Stelle die Bedeutung circumdare habe, zumal da  
 1, 6 so gebraucht sei. Der Kuriosität halber sei noch  
 führt, daß Honth. in seiner Beweisführung fortfährt:  
 Bedenken **אֶחָד** sei an 2 Stellen nämlich Jes. 17, 6 und  
 3 für „Lese, Ernte“ gebraucht in Bezug auf die Oliven,  
 us sich die Bedeutung **אֶחָד** — herabklopfen ergebe,  
 keine ernste Schwierigkeit, da aus der Bedeutung  
 te“ sich die Grundbedeutung des Stammes nicht  
 teln lasse. Das Perf. **אֶחָד** erkläre sich aus der Unter-  
 ung unter das folgende Verbum: „wenn ich umgeben  
 en bin, werde ich sehen“. Er hat das Kapitel einge-  
 in eine 1. Strophe, umfassend V. 2—6, 29. 1. Gegen-  
 he 7—12, Wechselstrophe 13—16, 2. Strophe 17—22  
 2. Gegenstrophe 23—28 und führt zu Gunsten seiner  
 irung an, der so in 26 gewonnene Gedanke stehe in  
 ster Responsion zu V. 20 (V. 26 4. Zeile der 2. Gegen-  
 he), V. 20 4. Zeile der 2. Strophe (hier liest er mit  
**אֶחָד** für **אֶחָד** und übersetzt: an Haut und Fleisch  
 ale ich u. s. w.; beidemale ist das Subst. „ich“ durch  
 ausgedrückt).

Im Ganzen, ähnlich, nur in der Erklärung einzelner Worte abweichend, ist die Auffassung Grimme's in seinem Aufsatz: „Metrisch-kritische Emendationen zum Buch Hiob“ Th Qu Schr. 1898 p. 430ff.: „Ich aber weiß, daß mein Erlöser lebt; und daß dereinst einer sich erheben wird gegen die Grabeswelt. Und darnach wird meine Haut wieder zu einem Ganzen, und ich werde in meinem Fleisch Gott schauen. Ich will singen, daß ich mir meine Freude schauen werde, und daß meine Augen furchtlos hinblicken. — Es verzehren sich meine Nieren in meinem Innern, da ihr sprecht: „Wie wollen wir ihn verfolgen! Ist doch in ihm selbst der Grund dazu zu finden“. Fürchtet euch vor einem Schwerte! Denn ein Schwert gibt es, das nach Verschuldungen verlangt, auf daß ihr wißt, es gibt einen Richter“. עַם nach Iob. 7, 21, 20, 11 und Ausdrücken wie שִׁכְנִי עָפָר, יָדִי עָפָר, לִשְׁנֵי אֲדָמַת־עָפָר — der Grabesstaub, das Grab, vielleicht sogar „das Scheol“. In וְנָקְמוּ זִמְתִּי liege offenbar ein schwerer Textfehler vor; er liest וְנִקְמָה לִּי meine Haut wird wieder zu einem festen Ganzen verbunden, eigentlich gerinnen gemacht cf. Hi 10, 10f. V. 27a setzt er aus metrischen Gründen (die Strophe ist zu kurz) für אֱלֹהֵי אֲנִי ein אֱלֹהֵי כִי. In 27b liest er für לֹא־יָרֶוּ — לֹא־יָרֶוּ; 27c ist mit 28a zu verbinden: „es verzehren sich meine Nieren u. s. w., da ihr sprecht“ und es werde damit wieder an 22 angeknüpft. V. 29 liest er כִּי תִקְדָּה עֲוֹנוֹתַי וְג' — „denn das Schwert verlangt nach (Bestrafung von) Verschuldungen“.

Eine vermittelnde oder „moderiert eschatologische“ Auffassung hat Ewald begründet. Die Vertreter dieser Auffassung finden an unserer Stelle den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele oder die Erwartung einer Rechtfertigung nach dem Tod mit oder ohne eigenes Erleben Hiobs ausgesprochen. Hier sind u. a. zu nennen: Vaihinger, Schlottmann, v. Gerlach, Hupfeld, Oehler, Böttcher, Hölemann,

König, Arnheim, Löwenthal, Franz Delitzsch, Dillmann, Davidson, Cheyne, Zöckler, Grill, Studer, Duham, Baethgen, Wendt, Ley, Klostermann, Friedrich Delitzsch.<sup>1</sup>

Ewald findet in unserer Stelle den sicheren Ausspruch der Wahrheit der über allen sinnlichen Tod in die Unsterblichkeit des Geistes froh hinausschauenden höheren Hoffnung, diese ohne alle schwelgerischen Ausbildungen späterer Zeit vielmehr ganz im ersten frischen Werden und Keimen. Durch diese Erkenntnis gewinne Hiob die Kraft, daß er in seinem Leiden, das auch jetzt noch kein Ende nimmt, nicht unterliegt. Gänzlich falsch sei die Ansicht, daß Hiob hier eine irdische Hoffnung habe und von der Zeit nach seinem Tod gar nicht rede. Dagegen spreche der Wortlaut, der Zusammenhang der Gedanken, der deutliche Fortschritt von 14, 13—15. 16, 18 ff. und endlich bis hierher und der Sinn des ganzen Buchs. Gegen den Einwand, wenn der Dichter die Unsterblichkeitshoffnung gekannt hätte, dann hätte er sie an erster Stelle bringen und alles auf sie zuspitzen müssen, sagt Ewald, hier eben sei die Spitze des menschlichen Kampfes, der nur durch die Gewißheit der Unsterblichkeit des Geistes siegreich geführt werden könne. „War sie dem Dichter noch keimende Ahnung, so mußte er sie Hiob als solche in den Mund legen und gerade hier war der passendste Ort bei diesem Strudel der höchsten Verweilung“. Und gegen den andern Einwand, das, was Hiob über Scheol und Tod gesagt habe, lasse sich mit einer solchen Auffassung nicht zusammenreimen, bemerkt Köstlin, der die Auffassung Ewalds teilt, in seiner Schrift *de immortalitatis spe* p. 25 ff., er erledige sich, wenn man

<sup>1</sup> Als Vertreter dieser Auffassung vor Ewalds Zeiten möge genannt werden L. L. Bridel, Prof. d. orient. Sprachen in Paris. 25b: „et qu'il se levera quelque jour sur ma poussière, il se levera après que cette eau aura été vengée, privé alors de ma chair je le verrai — c'est Dieu“.

genauer darauf achte, wie allmählich die Unsterblichkeitshoffnung in der Seele Hiobs aufgekeimt sei. In c. 14 klagt Hiob darüber, daß er sterben müsse, ohne daß seine Unschuld ans Licht gebracht und anerkannt sei, und nun stelle er sich in Gedanken vor, wie es wäre, wenn ihn Gott während der Zeit seines Zorns in der Scheol verbergen würde, um dann später ihm sein Recht widerfahren zu lassen. Da er aber nur als lebendiger Mensch vor Gericht geführt werden könne, so unterbreche er sich mit der Frage, ob er, wenn er gestorben sei, wieder lebendig werden könne. Wenn das möglich wäre, dann wollte er gerne warten, bis der, den er jetzt vergeblich anrufe, ihn rufen würde aus Sehnsucht nach seinem Geschöpf. „Dieser erste Gedanke an ein Leben nach dem Tod konnte zwar wieder verdunkelt werden, aber nicht mehr ganz verschwinden; vielmehr faßte er noch tiefer Wurzel. Er wurde wieder verdunkelt 14, 18—22, wo er das traurige Los in der Scheol schildert und c. 16, 1—16, da er davon redet, wie Gott und Menschen ihn verfolgen“. Aber in 16, 18ff. u. 17 halte er fest an seiner Unschuld, zuerst wünsche er, daß, wenn er gestorben sei, von Gott und Menschen gequält, die Erde sein Blut nicht ungerächt decken möge und dann bitte er den Gott, der Zeuge seines Lebens war, daß er ihm Recht schaffe und habe die Hoffnung, daß, wenn ihm auch bis zu seinem Tod ein gerechtes Urteil Gottes verweigert werde, es ihm doch nicht für immer verweigert werde.

So lenke denn Hiob schon mit größerer Zuversicht seine Gedanken auf die Zeit nach dem Tod, freilich auch diesmal nur vorübergehend wie vorher, aber c. 17, 9 sei eine Frucht dieser Begeisterung: וַיִּחַז צְדִיק דְּרֹכֹו וּמִדֶּר יְדִים יִסֵּף אִמָּץ. In dessen steigern sich seine Leiden. Von Gott wird ihm das Pfand verweigert für das künftige Gericht 17, 3 und seine Gegner dringen noch heftiger auf ihn ein 17, 18—19, 20.

In dieser Not und Verzweiflung fleht Hiob zuerst das Mitleid seiner Gegner an; dann aber erwacht jener alte Gedanke und jene frühere Ahnung und zwar spricht er sie diesmal mit größerer Zuversicht und noch deutlicher aus c. 19, 25 ff. In v. 25 wird nach Köstlin die Unvergänglichkeit des Ehrenretters der Hinfälligkeit des eigenen Lebens entgegengesetzt. „וְאֵלֹהִים bezeichnet vor allem den, der die Rechtssache eines Gestorbenen aufnimmt und zu dieser Fassung paßt auch der Ausdruck מְשַׁלֵּם, der den Nachfolgenden bezeichnen kann, der an die Stelle eines Gestorbenen in der Weise tritt, daß er seine Rechte und Pflichten übernimmt; und unter אֶדְמָה ist der Staub des Grabes zu verstehen, über dem der Verteidiger stehen werde, um seines Amtes zu walten; dieser Verteidiger ist Gott. Aber Hiob war nicht gedient mit einer Verteidigung, von der er nichts wußte und da ist nun sein Vertrauen, daß er nach seinem Tod ohne Leib (וְאֵלֹהִים privat.) mit den Augen, nämlich den Augen des Geistes, Gott sehen werde für sich als einen, der seines Herzens Wunsch erfüllen wird.“ Auf seine außerordentliche Erregung infolge dieser Hoffnung und dieses Verlangens weisen die Worte: „Es schwinden meine Nieren in meinem Busen“. Durch diesen Gedanken wird Hiob weit hinausgehoben über seine früheren Scheolvorstellungen. Wir sehen hier also einen Fortschritt in der Erkenntnis Hiobs; und wenn man erkannt hat, wie dieser Fortschritt vor sich geht, dann darf man das Spätere und Bessere nicht messen an dem Früheren und Mangelhaften. Wenn also Hiob die frühere, mangelhafte Vorstellung später durch eine bessere überwunden oder wenigstens einen Anfang dazu gemacht hat, so ist es ein falscher Schluß, wenn man sagt, früher hatte Hiob jene Meinung, also kann er jetzt nicht diese haben. Endlich ist zu beachten, daß von unserer Stelle an Hiob nicht mehr die alten, schrecklichen Vorstellungen von der Scheol hat;

c. 30, 23 redet er ganz einfach von der Notwendigkeit des Sterbens als einem allgemeinen menschlichen Los. Der Einwand Hirzels (s. übrigens auch Hitzig), daß die **עַיִן** in 19, 27 auf die leiblichen Augen gehe, wie 42, 5, ist falsch. Denn einmal handelt es sich dort nicht um das Sehen des Lichts, das aus der Wetterwolke hervorstrahlt, wie Hirzel meint mit Berufung auf 38, 1, vielmehr wird mit diesem Ausdruck „jetzt haben meine Augen dich gesehen“ die Erkenntnis, die Hiob durch andere von der Majestät Gottes hatte, der gegenübergestellt, welche er von Gott selber empfing. Und sodann wenn doch bewiesen werden kann, daß es sich hier um ein Schauen nach dem Tod handelt, so handelt es sich hier um ein ganz anderes Schauen als in 42, 5 und bei den Augen hier muß man selbstverständlich an die Augen des Geistes denken. Und der Einwand Oehler's, daß ja auch die Gegner die Anwesenheit des Goel erfahren werden, fällt dahin bei richtiger Exegese von V. 28. Bei der Exegese von Hirzel u. a.: „wahrhaftig dann, wenn Gott erscheinen wird, werdet ihr sprechen: warum verfolgten wir ihn, u. s. w.“ sind 28 u. 29 nicht gut unter sich verbunden, wenn gegen die Gegner, die doch zur Einsicht kommen, V. 29 solche Drohungen gerichtet werden. Deshalb werden diese Verse besser so verbunden, daß V. 28 das sagt, was den Grund gibt zur Drohung in 29, so Schultens, Rosenmüller, De Wette“.

Mit den Ausführungen Ewalds decken sich im wesentlichen die von Schlottmann s. besonders p. 47f., der ebenfalls an unserer Stelle die freudige Gewißheit ausgesprochen findet, daß, selbst wenn Hiob auf Erden zu Grunde geht, in einem neuen Dasein Gott als Erlöser sich ihm offenbaren muß. Und er stimmt auch darin mit Ewald überein, daß er betont, dieser Gedanke erscheine hier nur erst als Ahnung und Wunsch, aus den andern Ansichten



mit Mühe sich hervorringend; hier sehe man gleichsam ihre Wehen und Erstgeburt, darum werde jene Wahrheit in unserem Buch keine herrschende, das Leben mit voller Klarheit bestimmende Macht. Dagegen weicht Schlottmann von Ewald ab, wenn letzterer als Folge der Unsterblichkeitshoffnung dies hinstellt, daß das äußere Übel, sobald der Geist sich seiner Ewigkeit bewußt werde, alle andere Bedeutung für denselben verliere, als daß es ihn reize, seine ganze verborgene Kraft gegen das Übel zu wenden. Er verwirft dies als eine stoische Ansicht; man müsse dann dem Leidenden mit Seneka zurufen, warum er sich nicht geehrt fühle, daß er dem schweren Leiden unterworfen werde, um zu zeigen, wie viel die menschliche Natur zu leiden vermöge; das entspreche nicht der Art, wie die hl. Schrift die Leidenden tröste. Auch widerspreche es dem, was Ewald selbst von dem allgemeinen Zusammenhang der Schuld und des Übels sage: „auch der vollkommenste Fromme wird in dem Leiden immer noch ein Moment göttlicher Züchtigung und Läuterung sehen“. Sodann weicht er von Ewald ab in der Stellung, die er der Unsterblichkeitslehre zum Plan des ganzen Buchs gibt. Wenn Ewald als Hauptgegenstand des Buches den theoretischen Satz betrachte, wie man durch die Unsterblichkeitshoffnung Herr werde über das Übel, so sei das nicht richtig. Der Gegenstand des Buchs sei vielmehr eine innerlich sich entfaltende Geschichte nämlich der Kampf des Frommen mit der Versuchung, dem Gott, dem er solange treu gedient, im Unglück den Abschied zu geben s. p. 49 u. 37. Die wahre Lösung des Rätselhaften, das das Leiden des Frommen habe, liege in dem tieferen Verständnis des göttlichen Wesens und Tuns, wie dasselbe von Elihu in befriedigender Weise dargeboten und schon von Hiob im 3. Kreis des Gesprächs wenigstens erstrebt werde (c. 28). Durch dieses Verständnis erhalte auch die

Trostschickung mit ihr seine Stellung und Bedeutung in der Trostschickung eines der wichtigste in seiner Kunst, aber sie könnte er ganz allgemein gelöst werden, aber es liegt darin nur die Lösung des Kampfes, nicht der Sieg selbst. „Der Sieg ist nicht erlangt, als Hieb in Staub und in der A. von Hieb. Seit in der Mitte des Kampfes begang. Trostschickung. In Hieb ist in der Entwicklung großer geistiger Töne nach manchen Stufen zu den letzten. Nachdem man nicht durch ein bloßes Erkenntnis, sondern durch einen innerlichen Akt. Trostschickung von Hieb erreicht werden ist, wäre es höchst ungewöhnlich, wenn der Dichter zu dem auf dem V. nicht notwendig beruhenden Momente der durchbrechen. Trostschickung der Trostschickung noch einmal zurückkehren sollte. Dem Dichter genügt es zu zeigen, wie jene Hoffnungen aus dem Geist mit der Wahrheit geboren wird. I. bedeutet nicht, daß dieselbe durch das, was in Hieb inner. Leben und in seiner Erkenntnis noch mangelhaft ist, inner. freieren Anziehung gelöst wird. Es schließt mit aus, daß deshalb andere Mächte noch einmal in Hieb. Seele die Oberhand gewinnen und jene ihrem Wesen n. ewige Hoffnung für den Augenblick wieder zurückdrängen mit der Zeit nicht enden lassen.“

In diesem Zusammenhang seien fernerhin noch erwähnte Aufzeichnungen von Vogt: „Die Hoffnung auf Fortdauer zeigt sich als ein Postulat des Glaubens mühsam durch, aber kaum erscheint die edle Perle über den Wogen. Anfechtung, so ist sie schon wieder verschwunden.“ Stud. „Derselbe Gott, der sich jetzt dem sterblichen Auge Hieb entzieht, wird, wenn er bei seinem Tod der körperlich

Hülle, die ihn jetzt vom Reich der Geister scheidet, entledigt sein wird, seinem geistigen Auge sichtbar sein, ihn anhören und seine Unschuld anerkennen.“ Vaihinger findet ebenfalls hier einen hellen und klaren Blick in die Ewigkeit des Geistes. Man könne an und für sich auch die Hoffnung auf Genesung ausgesprochen finden und übersetzen: „Und wenn auch meine Haut nicht mehr, wenn dieser da sc. der Leib zernagt ist, so werde ich dennoch Gott aus meinem Fleisch sehen“. Aber dagegen spreche, daß Hiob dann ganz auf den Standpunkt seiner Freunde zurücksinken würde, dem er sich überall so kräftig widersetze 5, 17—27. 8, 20—22 u. s. w., und 17, 10—16 tadle er ja seine Freunde, daß sie ihm das Unmögliche gleichsam spottend in Aussicht stellen.<sup>1</sup>

Gegen die Hoffnung einer diesseitigen Rechtfertigung wendet Vaihinger ein, es müsse dann als Rückschritt erscheinen, daß das, was Hiob hier mit seliger Gewißheit ausspreche, c. 31 nur als schüchterner Wunsch erscheint. Für Hoffnung auf jenseitige Rechtfertigung spreche die allmähliche Erleuchtung seines Bewußtseins über das Schattenreich, das von dem ungeordnetsten Aufenthaltsort zur hellen Stätte der künftigen Vergeltung werde, sodann die Tatsache, daß Hiob durch das Bewußtsein seiner Unschuld von dem gegenwärtigen dunkeln Gott zu seinem künftigen Erlöser getrieben wurde, als Gott auf die kühne Herausforderung Hiobs nicht einging.

Oehler in seiner A. T. l. Theologie weist ausdrücklich die Ansicht Ewalds, daß das Buch direkt darauf ausgehe, die Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zu begründen, als auf einem Mißverständnis beruhend zurück,

---

<sup>1</sup> Aus ähnlichen Gründen weisen auch z. B. Green und Cheyne diese Auffassung zurück; s. Cheyne, Job and Solomon p. 34.

erkennt aber als richtig an, daß in ihm die Voraussetzungen der Hoffnung des ewigen Lebens ruhen, indem es den schneidenden Widerspruch hervorhebt, der zwischen der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und dem seiner wartenden Scheolslose stattfindet und zugleich Zeugnis davon ablegt, daß der mit diesem Widerspruch ringende Geist nicht davon loskommt, eine Lösung desselben zu ahnen. Er weist darauf hin, daß gerade in dieser Hinsicht ein merkwürdiger Fortschritt im Buche sich zeige einerseits cfr. c. 7, 7 ff. 10, 20—22 und dann c. 14, 14 u. 15, 16, 18 ff. und endlich unsere Stelle, in der Hiob, da er auf eine Rechtfertigung seiner Unschuld während der kurzen ihm noch beschiedenen Lebensfrist nicht mehr hofft, die Hoffnung einer Manifestation Gottes ausspricht, die zu seinen Gunsten noch nach seinem Tod eintreten werde.

Mehr noch der kirchlichen Auffassung sich nähernd<sup>1</sup> ist die Erklärung von Franz Delitzsch (im Ganzen ähnlich Zöckler). Die Hoffnung, die Hiob hier ausspreche, sei im Licht der Heilserkenntnis angesehen keine andere als die der Auferstehung, erscheine hier aber nur erst im Keim und trete als eine rein persönliche auf. Es handle sich nicht um Teilnahme an der Auferstehung der Gerechten oder der allgemeinen Totenaufstehung, Hiob rede von keinem Geschehnis am Ende der Tage, sondern von einem rein persönlichen nach seinem Tod. Daß der Schluß des Dramas sich dieser jenseitigen Hoffnung gemäß gestalte, sei deshalb nicht möglich, weil der Dichter die Hoffnung, welche Hiob als Glaubenspostulat ausspricht, auch selber

---

<sup>1</sup> Köster p. 41 übersetzt die Stelle so, daß darin die Hoffnung der Auferstehung ausgesprochen ist: „und nachdem meine Haut also zer schlagen, ja aus meinem Fleisch werde ich Gott schauen“. Dagegen in der Einleitung p. XXII faßt er das *ya* privativ und übersetzt; „ja nicht in meinem Fleisch werde ich Gott schauen“.

nur als Glaubenspostulat und nicht als Dogma besaß (der Dichter lebte in Salomonischer Zeit p. 13f.). Dies sei aber auch gar nicht nötig, da nicht das die Idee des Dramas sei, daß es ein die Rätsel des Diesseits ausgleichendes Leben nach dem Tode gibt, sondern daß es ein Leiden des Gerechten gibt, welches die Larve des Zorns hat und doch, wie schließlich offenbar wird, Schickung der Liebe ist. Wenn Hiob sagt, daß er mit eigenen Augen Eloah schauen werde V. 27, so sei es freilich möglich, unter diesen Augen die Augen des Geistes (so Köstlin s. oben), aber ebenso möglich darunter die Augen des wiederhergestellten Leibs zu verstehen; s. dagegen Hitzig; und „wenn Hiob 25b sich als verwesenden Leichnam denkt, sollte er sich unter seinen schauenden Augen nicht seine im Tod erloschenen und nun wieder sehend gewordenen denken? Unsere Aussage bildet also nur die Grundlinien des später zur Ausführung kommenden Bildes, aber auch einen Contur, der so angelegt ist, daß alle späteren Erkenntnisse sich in ihn eintragen lassen“.

Hengstenberg sucht in gewissem Sinn die ante mortem- und die post mortem-Auffassung zu verbinden. Das Problem sei: „Wie sind die Leiden des Frommen in diesem Leben mit Gottes Gerechtigkeit zu vereinigen?“ Die Antwort darauf lautet nach ihm: „Das Leiden dient zur Prüfung und Läuterung und ihm folgen noch hier Freuden“. Es würde also dem Plan des Buches widersprechen, wenn Hiob die Hoffnung für dieses Leben ganz aufgäbe und sich mit seinem Glauben in die dunkeln Regionen des Jenseits rettete. Andererseits sprechen sprachliche Gründe auf das bestimmteste gegen direkte und ausschließliche Beziehung auf die zu Ende berichtete leibliche Wiederherstellung (עפר — Staub, אחר zeitlich, in מן משיח privativ). Ferner der majestätische Eingang, das Verlangen der ewigen

Aufbewahrung seiner Worte erscheine gar zu pomphaft bei einer alleinigen Beziehung auf die irdische Wiederherstellung (H. faßt 25—27 als den Inhalt der Worte, deren dauernde Aufbewahrung 23f. gewünscht wird). Für die richtige Weise, die beiden Erklärungen entgegenstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen und beiden ihr Recht zu gewähren, hält er folgende: „Hiob erhebt sich im Glauben noch höher als die zunächst ihm vorliegenden Umstände von ihm verlangten; weit entfernt sich durch dasjenige besiegen zu lassen, was in ihnen seinem Glauben entgegentrat, steigert er die Hindernisse der Erlösung noch, indem er an die Stelle des nahen Todes den schon erfolgten setzt und die Hoffnung ausspricht, daß selbst der Tod, wenn er eintreten sollte, Gottes Allmacht und Gerechtigkeit keine Schranken setzen könne. Dieser Glaube, der alles Irdische, was Gottes Kraft ein Ziel setzen will oder könnte, mit Füßen tritt und auch über den ärgsten aller Feinde, den Tod und die Verwesung triumphiert, ist das Fundament der Lehre von der Unsterblichkeit und Vergeltung, und wenn er vorhanden ist, ist auch sie wesentlich da“.

Oscar Droste in dieser Zeitschrift Jahrgang 4, 1884, p. 107 ff. betont, daß sowohl die post mortem-Auffassung als auch die Beziehung unserer Stelle auf eine Theophanie ihre Schwierigkeiten habe. Gegen die post mortem-Auffassung führt er die üblichen Gründe an 1) daß das ganze Buch der düstere Glaube beherrsche, daß mit dem Tode das Glück des Menschen dahin ist. Wenn man sich darauf berufe, daß Hiob allmählich auf eine höhere Stufe der Erkenntnis geführt werde, so sei zu erwidern, daß diese Stufe in c. 14 hätte erstiegen werden müssen; und 2) daß das folgende nicht stimme. Der Dichter hätte Hiob eine höhere geistige Stufe ersteigen lassen, um ihn sofort wieder zu dem niedrigen Standpunkt zurücksinken

zu lassen, ohne daß er auch nur eine leise Erinnerung an jenen höheren Aufschwung zurückbehalten; es sei aber unberechtigt, einen wildgewachsenen Gedanken in einem Werk von so fein gegliedertem Gedankenaufbau, wie das Buch Hiob zu erwarten. — Die Beziehung auf eine Theopanie scheine zwar mit der Anlage des Buchs in bester Harmonie zu stehen; aber der zweite Einwand gegen die post mortem-Auffassung treffe auch diese Erklärung; denn auch bei der Beziehung auf eine Theopanie habe sich Hiob zu einer gewissen Höhe emporgeschwungen und es bleibe unerklärlich, daß sich davon keine Nachwirkungen geltend machen. 23, 3 verzweifelte Hiob fast, daß er vor Gott seine Rechtssache werde vorbringen können, und sodann sei es auch psychologisch nicht recht begreiflich, daß Hiob nach Vergegenwärtigung seines grenzenlosen Elends durch den Gedanken an eine bloße Rechtfertigung zu solcher Freude hingerissen werden konnte, wie sie sich kundgebe in den Worten: „es vergehen meine Nieren in meinem Busen“. Außerdem seien die exegetischen Gründe der Annahme einer Theopanie nicht günstig. 25b und 26b deuten auf den Tod Hiobs hin, וְאֵלֹהִים in 27b könne nur als Nomm. gefaßt werden — er für sich werde Gott schauen und passe nicht zu einer Theopanie, da diese für Hiob allein keinen Zweck habe. Befremden müsse auch die Zusammenstellung des hoffnungslosen Wunsches V. 23 u. 24 und der Siegesgewißheit 25—27. Denn wenn ihm die Rechtfertigung außer allem Zweifel sei, warum verzweifelte er denn an einem guten Nachruf. Droste glaubt nun die Schwierigkeiten heben zu können, indem er das ו in וְאֵלֹהִים V. 25 faßt als ו des Nachsatzes entsprechend dem arab. ف. V. 23f. als Vordersatz müssen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden und der Sinn der Stelle sei dann: „wäre sein Schicksal mit unvergänglichen Buchstaben aufgezeichnet,

so daß Gott, so oft er in die Welt hineinblickte, seiner gedenken müßte, dann wäre er eben, weil er unschuldig gelitten, seiner Erlösung gewiß“. Parellelstelle 14, 13—17. Die Bedingung aber entbehre der Realität und daher üben diese Gedanken auf die weitere Entwicklung des Buches keinen Einfluß aus. Bei dieser Erklärung werde man geneigt sein, den Nachsatz auf die Unsterblichkeit der Seele zu beziehen.

Dillmann hält dafür, daß, wenn man die Worte nehme so wie sie sich geben, Hiob als seine feste Zuversicht ausspricht, Gott werde, auch wenn er in seinem Leiden erliege, noch als sein *goel* ihm sein Recht verschaffen und sich ihm als in Gnade und Liebe zugetan zu erfahren geben. Habe Hiob in 16, 19ff. ausgesprochen, daß er einen Zeugen seiner Unschuld im Himmel habe und diesen angefleht, daß er für ihn eintreten möge, so erhebe er sich hier zu der Glaubenszuversicht, daß ihm diese Anerkennung bei und durch Gott noch werden werde und müsse. Das sei hier die Hauptsache und insofern sei auch nicht ausgeschlossen, in der Erscheinung Gottes zu seiner Erlösung c. 38ff. eine Erfüllung dieser seiner Glaubenshoffnung zu finden (Dillmann weist hin auf 42, 5b und 19, 27b). Daß Hiob jene Gewißheit auch im Angesicht des Todes cf. *ψ* 73, 26 und über den Tod hinaus festhält, ist nach Dillmann nur eine Modalität jenes Glaubenssatzes dadurch herbeigeführt, daß er sich in Anbetracht seines körperlichen Zustandes V. 20 für unrettbar dem Tode verfallen hält 17, 11ff. Jene Zuversicht stehe ihm so fest, daß sie ihm auch durch die Aussicht auf den Tod nicht erschüttert werden könne. Es sind also nur die Prämissen des Glaubens an ein jenseitiges Leben, nicht dieser selbst und es wäre zu viel behauptet, wenn man sagte, daß Hiob hier geflissentlich die Ausgleichung der Widersprüche in ein jenseitiges Leben verlegen wolle.



Darum sei es auch unnütz, ergründen zu wollen, wie Hiob bezw. der Dichter eine jenseitige Ausgleichung mit dem Scheolglauben, zu dem er sich sonst bekennt, vereinigen zu können meinte. Die Gewißheit aber, die er hier momentan und unter Voraussetzung seines Hinsterbens an der Krankheit ausspreche, gehöre wie 17,9 zu den schönsten Erkenntnisblüten, welche der Kampf in ihm hervorgetrieben habe.

Dillmann's Übersetzung lautet: „Aber ich weiß, mein Anwalt (früher: Erlöser) lebt, der nach mir noch sein wird, wird auf dem Staube aufstehen (daß אֲחֵרִי — אֲשֶׁר אַחֵרִי sei, ergebe sich aus dem Sinn von עַל-עָפָר — auf dem Staub, in den Hiob bald zu liegen kommt oder: zu dem er bald verwandelt wird). Und nach meiner Haut, die man abgeschlagen, diesem da! (אֲנִי דֵּעֻקָּוֹס auf den Leib hinweisend), frei von meinem Leibe werde ich Gott schauen, den ich mir schauen werde und meine Augen sehen und nicht ein Fremder; es verzehren sich meine Nieren in meinem Busen“.

Gegen den Einwand, diese Erklärung der Stelle verstoße gegen den nächsten Zusammenhang, denn der Wunsch V. 23f. habe nur dann einen Sinn, wenn er die Vergeltung mit dem Erdenleben abgeschlossen denke, sei aber sinnlos, wenn er den Glauben an eine jenseitige Vergeltung in sich trage, erwidert er, der Glaube an ein anderes Leben würde die Besorgtheit um das Urteil der Nachwelt nicht ausschließen, sodann aber ist der Wunsch 23f. nur eine Vorstufe, die ihn auf den noch höheren Standpunkt seiner neuen Glaubensgewißheit emporführt (das 1 in 25 ist nicht fortsetzend, noch weniger begründend, sondern auf etwas Neues und Höheres hinleitend). Gegen den weiteren Einwand, V. 28f. setzen eine Erscheinung des Erlösers und Richters auf der Erde voraus, sagt er, es sei durchaus nicht bewiesen, daß der Akt von Hiobs Erlösung und des Gerichts

über die Freunde zusammenfallen müsse oder daß das Gericht über die Freunde vor Hiobs Tod fallen müsse.

Gewichtiger scheint Dillmann der Einwand, daß die post mortem-Auffassung mit dem Vorstellungskreis des A. T. speziell mit der sonstigen Lehre des Buchs vom Zustand nach dem Tod in Widerspruch gerate. Indessen, sagt er, wenn Hiob auch bisher die gewöhnlichen Vorstellungen teilte, so war damit noch nicht gesagt, daß er dabei bleiben mußte (einer ganz ähnlichen Beweisführung sind wir bei Köstlin begegnet). „Er steht ja anfangs auch in dem Wahne, daß jedes Leiden Strafe der Sünde sein müsse, und hat ihn doch im Verlauf überwunden. Das ist eben der Zweck des Gedichtes, daß sein Held in der Glut der Anfechtung aus den anererbten Verkehrtheiten und Vorurteilen sich zu höheren Erkenntnissen herausarbeitet; insofern wäre es nicht befremdend, daß er auch die Scheolvorstellung, von der er ausging, überwinde. Im übrigen aber setzt hier Hiob keineswegs an Stelle derselben eine neue Lehre über das jenseitige Leben, sondern er rüttelt nur daran oder ignoriert sie momentan in Zuversicht auf Gott als seinen Goel. Daß er die noch nicht durch eine höhere Vorstellung vom Leben nach dem Tod überwunden hat, zeigt c. 30, 23, aber ihre Schrecken haben sich ihm doch vermindert. Das zeigt sich darin, daß Hiob von jetzt an ruhiger spricht und nicht mehr in die verzweiflungsvolle Stimmung zurückfällt, mit der bisher seine Reden schlossen“.

Und wenn man einwendet, die Unsterblichkeitshoffnung sei ein so neuer und wichtiger Gedanke, daß die Freunde in ihren Antworten und Gott in seiner Rede notwendig darauf Rücksicht nehmen mußten, was sie doch nicht tun, so erwidert Dillmann, daß es ein Merkmal aller Reden der Freunde ist, daß sie auf den Inhalt der Reden Hiobs fast gar nicht im einzelnen eingehen und Gott habe nicht die

über eines Kritikers, der alle einzelnen Sätze der beiden  
 en beurteilen müßte; und der Einwand, daß der  
 er den Ausgang des Dramas hätte anders gestalten  
 en, wäre nur berechtigt, wenn er Hiob die klare  
 mtnis des ewigen Lebens hätte aussprechen lassen.  
 : aber ohne Gewicht, wenn er nur in einem Moment  
 ten Glaubensflugs unter gewissen Voraussetzungen  
 Gewißheit als ein Postulat des Glaubens in Hiob hervor-  
 en läßt.

chwally „Das Leben nach dem Tod“ 1892 p. 107 ff.  
 ie Auslegung Dillmanns von allen Auslegungen, welche  
 der Richtigkeit des MT ausgehen, für die beachtens-  
 ste. Sie verstoße ebensowenig gegen den nächsten  
 nmenhang wie gegen c. 14, 13 ff.; die sonstige Anschauung  
 buchs vom Zustand nach dem Tode beweise nichts  
 gen, „da in einem Gedichte, das nicht eine wissenschaft-  
 Disputation, sondern die Glaubenskämpfe eines Heroen  
 Religion darstellt, vielseitige Behandlung des Stoffes  
 vornherein zu erwarten ist; c. 14 war ja bereits auf  
 en Tod ablösendes neues Leben reflektiert“. Aber  
 mit der formellen Anlage des ganzen Gedichts stehe  
 Auslegung nicht im Widerspruch. Denn die Freunde  
 : gehen auch sonst kaum auf das Detail seiner Reden  
 indessen müsse man anerkennen, daß der Text verderbt  
 Von einer strengeren Methode aus sei nur folgende  
 setzung zu rechtfertigen:

„Ich weiß, mein Rächer lebt  
 . . . . . auf dem Staube auftreten.  
 Und . . . meine . Haut . . . . .  
 und . mein . Fleisch werde ich Gott schauen,  
 Den meine Augen sahen und . . . . .  
 es schwinden meine Nieren in mir.

Sinn von אֶרֶץ sei unklar, vielleicht אֶרֶץ; ebenso  
 her sei der Sinn von אֶרֶץ עוֹר 26a und מִבְּשָׁרִי 26b

Den Worten **נִפְדָּו זִמְתָּ** sei kein befriedigender Sinn abzugewinnen und **אֶחָזָה** 27a sei unmittelbar hinter **אֶחָזָה** 26b verdächtig. Überhaupt sei auffallend, daß unmittelbar hintereinander dreimal von dem Sehen Eloahs die Rede sei, einmal **וָאֵל** und zweimal **אֶחָזָה**. **וְלֹא יָרָא** verstehe er nicht). Aus dieser Übersetzung sei nur zu erschließen, daß Hiob eine Rechtfertigung erwartet; ob vor oder nach dem Tode müsse unentschieden bleiben. Indessen lege die Perikope 14, 13—15 es nahe, auch in c. 19 eine Rechtfertigung nach dem Tode zu sehen.

Eigentümlich ist die Auffassung Hoffmann's. Er sieht in V. 25 den Inhalt des Zeugnisses, das Hiob V. 23f. aufgezeichnet wissen will (in 24b liest er für **לְעָד — לְעָד**), und faßt V. 26 als Nachsatz, also 23f.: O würden doch niedergeschrieben meine Worte in ein Buch, verzeichnet mit eisernem Griffel auf Blei, zum Zeugnis in den Fels gehauen (**וְ** vor **עֲפָרָת** zu streichen und dafür kraft des Parallelismus aus **בְּכֶסֶף** zu ergänzen); 25 ich weiß, daß mir ein Rächer lebt, der zuletzt hinieden zur Stelle sein wird, ein Rächer nämlich den Freunden gegenüber. Dieser lebt im Himmel cf. 16, 19, aber er wird auf die Erde kommen. V. 26: dann würde nach meinem Tod dies (**זִמְתָּ** nämlich die Inschrift V. 25) ihn herabklopfen, also die Inschrift vertritt das Blut 16, 18; durch sie beständig ermahnt würde der Gott Hiobs allen sichtbar erscheinen und ihn nach dem Tod vor dem Publikum rechtfertigen (Hoffmann liest **וְנִפְדָּו** oder **וְנִפְדָּו**, die Inschrift würde den Bluträcher wie eine Olive, welche man mit der Hand nicht langens kann, von der Baumspitze d. h. dem Himmel herabklopfen, oder sei auch möglich, aber weniger wahrscheinlich zu lesen **וְנִפְדָּו** aram. — würde diese ihn verfolgen). 26b und ich selbst aus meinem Fleisch geschieden (euch) den Gott zeigen **אֶתְעִן**. V. 27 den ich nämlich jetzt allein schaue und meine Augen sehen und

in anderer, nachdem meine Nieren in meinem Inneren  
ermachten“ cf. 16, 20.

Grill „zur Composition des Buches Hiob“ versteht die  
telle ebenfalls von einer Manifestation Gottes nach dem  
Tod Hiobs, deren Zeuge er sein wird. Er hält Prolog und  
Epilog für ursprüngliche Bestandteile der Dichtung und  
stellt die Frage auf, ob der Dichter mit der leitenden und  
erhellenden Erzählung der Idee eines Prüfungs- und Bewäh-  
rungsleidens den Schlüssel zu einer vollständigen Lösung  
des Problems gegeben habe und gibt die Antwort: Für die  
vielen Fälle der Erfahrung, in welchen eine Wiederherstellung  
des leidenden Frommen in diesem Leben stattfindet, reicht  
die gegebene Lösung aus. Das Rätsel des Untergangs  
unschuldig leidender Frommen zu lösen, konnte nicht die  
Aufgabe des alttestamentlichen Weisen sein, der dem dies-  
seitigen Leben kein jenseitiges, dem zeitlichen kein ewiges  
gegenüberzustellen hatte. Mit der gewaltigen Predigt eines  
ehrfurchtsvollen und ergebungsvollen Glaubens an die uner-  
gründliche, allwaltende, majestätische Weisheit Jahwes und  
mit jener wundersamen Ahnung, daß das versöhnende Licht  
der göttlichen Gerechtigkeit im Notfall auch zu den Schatten  
der Unterwelt muß gelangen können 19, 25 ff., hat er aber  
seiner Zeit und den folgenden Geschlechtern auch für jene  
Fälle, über die Tod und Grab ein undurchdringliches Dunkel  
ebreitet haben, einen trostvollen Halt gegeben. Der Gedan-  
kengang des Kapitels ist nach Grill folgender: „Hiob wird  
zunächst zu wiederholten, bitteren Vorwürfen gegen die  
erzlosen Freunde und noch heftigerer Anklage gegen Gott  
als den grausamen Urheber seiner schmachvollen Verein-  
samung angereizt, aber unwillkürlich schlägt der grimmige  
Schmerz auf dem Höhepunkt in Wehmut um. Hiob sucht  
nun letztendlich beim Mitleid der entfremdeten Freunde  
Aussicht. Doch schon im nächsten Augenblick an aller

menschlichen Hilfe verzweifelnd ringt er sich vielmehr zur inneren Gewißheit durch, daß Gott selbst, wenn auch alles verloren, vor seinen Augen noch die Ehrenrettung des Mißhandelten übernehmen werde; das mögen sich die Widersacher gesagt sein lassen“. Er übersetzt unsere Verse:

„Doch nein, ich weiß, mein Rächer lebt  
Und wird nachfolgend über dem Staube sich erheben.  
Nach Wegfall meiner Haut, hier der zerfetsten  
(*למא* in freierer Weise auf das masc. *למא* zurückweisend)  
Und meines Fleisches beraubt erschau' ich Gott,  
Den ich erschau, mir zugute, ich selbst  
Ja meine Augen sehen u. kein Fremder“ u. s. w.

Die alttestamentliche Vorstellung vom Zustand in der Scheol scheine also hier insoweit wenigstens modifiziert zu sein, daß Hiob in seinem speziellen Fall eine Ausnahme mache. „Aber diese Ausnahme besteht nicht in der Erlangung der ewigen Seligkeit, einem neutestamentlichen Gedanken, sondern darin, daß es ihm wunderbarer Weise vergönnt wird, aus dem sonst völlig verdüsterten Zustand der Totenwelt heraus Zeuge sein zu dürfen von der seine Ehre rettenden Gottestat. Es wäre also nur ein geistiges Schauen aus dem Jenseits und ein einmaliges, eben zu dem angegebenen Zweck“ (Grill, Erklärung des Buchs Hiob, Manuskript).

Duhm sagt von unserer Stelle: „Hier als am einzigen Ort des A. T. lernen wir, wie die religiöse, nicht die animistisch psychologische Unsterblichkeitshoffnung entsteht. Sie beschränkt sich zunächst auf eine Person und einen Augenblick; das ist gerade ihr Vorzug. Die Hoffnung auf alle mit Gott verbundenen Frommen und auf ewige Zeit auszudehnen, ist ein leichtes, sobald nur erst die Macht des Todes überwunden ist. Die beiden Faktoren, die hier zusammenwirken, sind 1) das Bedürfnis der sittlichen Persönlichkeit, sich gegen die Unterdrückung durch ein ungerechtes Geschick zu behaupten. 2) Das Bedürfnis der religiösen

Persönlichkeit Gott zu sehen und seine Freundschaft zu lieben (ähnlich wie Duhm urteilt Böttcher in seiner Schrift *de inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus libri duo* p. 162 ff., wenn er sagt, unsere Stelle gehöre zu den herrlichsten des A. T. quippe qui cum 14, 13 ff. omni disciplina Cantiana melius simpliciusque declaret, wie ein Mensch zur Hoffnung der Unsterblichkeit gelangt; cf. Klostermann in der RE<sup>3</sup>).

Duhm scheidet den Prolog c. 1 u. 2 und den Epilog 42, 1—7 als älteres Volksbuch von den Reden. Das Volksbuch, das in vorduteronomischer Zeit entstanden und zu Eschels Zeit schon allgemein bekannt gewesen sei Ez. 14, 14 ff., habe zweierlei lehren wollen: 1) Auch ein tadellos frommer Mann könne trotz peinlichster Vorsicht ins Unglück geraten, wenn es nämlich dem Satan gelinge, die Echtheit seiner Frömmigkeit vor Gott in Zweifel zu ziehen und sich die Erlaubnis auszuwirken, sie durch das Unglück auf die Probe zu stellen und 2) daß, wenn man in einem solchen Fall sich Gottes Willen unbedingt und geduldig unterwerfe, Gott seinen Knecht ehrenvoll wiederherstelle und reichlich entschädige. Dagegen der Dichter der Reden, der in einer Zeit lebte (in der Perserzeit), da das Unglück des Frommen nicht mehr ein Ausnahmefall, sondern an der Tagesordnung war, sei genötigt gewesen, das Thema vom Unglück ganz anders aufzufassen, als das alte Volksbuch es getan habe. Die gewöhnliche Ansicht, die alles Unglück aus der menschlichen Sünde herleiten wollte, werde bekämpft.

„Warum ist das Unglück da?“ Diese Frage sei eine Doppelfrage in unserem Gedicht: eine von persönlichem und eine von allgemeinem Charakter.

In ersterer Beziehung handle es sich darum, zu erfahren, ob Gott aus Laune oder aus persönlichem Haß oder Splitterrichterei den Hiob so arg mißhandelt, oder ob er

auf Hiobs Seite steht; die andere Frage, die aus der Beobachtung entsteht, daß es überhaupt oft den Frommen bis zu ihrem Tod schlecht, den Gottlosen gut geht, sei die Frage nach der Weltordnung, nach der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes in seiner Weltordnung, und die Antwort auf die letztere Frage wäre eine Theodicee. „In unserem Kapitel nun führt die persönliche Frage: ist Gott mein Feind oder mein Freund? die sich immer schärfer zugespitzt hat, zu einer Krisis, in der die freundlichere Alternative den Sieg davonträgt. Damit ist prinzipiell Hiob des wichtigeren Problems Meister geworden; er hat für sich selber Gott wiedergefunden und das erste und dringendste Bedürfnis der sittlichen Religiosität gestillt. Jetzt erst tritt Hiob an die allgemeine Frage nach der Gerechtigkeit und Vernünftigkeit der Weltordnung, an die Theodicee heran. Erst nachdem der Dichter das unter Dach und Fach gebracht hat, was er aus der Verwirrung, in die ihn seine Zeit und ihre Theologie, sein religiöses Bedürfnis und sein kritischer Verstand verwickelte, hatte retten können, begiebt er sich, mit zweifelhaften Aussichten allerdings, auf das hohe Meer des gottweltlichen Problems. Das Warum des Unglücks bleibt ein Rätsel. Der Dichter weiß sich keinen andern Rat, als daß er aus der Geschichte heraus in die Natur flüchtet; da ist Gott, da ist sein Walten lebendig zu spüren. Freilich ist es unbegreiflich, ja es zwingt dem Menschen die Einsicht auf, daß er gar nicht der alles beherrschende Mittelpunkt der göttlichen Tätigkeit sei; denn die Welt ist räumlich und zeitlich weit über ihn erhaben und Gott sorgt ebenso für die reißenden Tiere, wie er die Bösewichter unter den Menschen gewähren läßt. Aber gerade in dieser Demütigung, dieser Entthronung des Menschen liegt eine gewisse Befreiung und die erkannte Größe des Schöpfers und die eigene Kleinheit lehren selbst einen Hiob sein Los ertragen“.



„Die in c. 19 hervorbrechende Gewißheit ist vorbereitet indirekt schon dadurch, daß der Dichter überall da, wo er vom Todeszustand sprach, besonders in c. 3, in übertreibender weit über die gewöhnlichen Vorstellungen hinausgehender Weise den Tod als ein völliges Nichtsein hinstellt; direkt aber in jenen lichten Momenten, in denen er den Gedanken ausspricht, Gott müsse Hiob nicht ganz lassen können, müsse nach ihm sich sehnen, wenn er dahin sei 7, 8. 21. 14, 13 ff. Aber das waren eben Gedanken, die er fast in demselben Augenblick, da er sie empfing, wieder aufgab. Bisher hatte immer noch der realistische Zweifel die Oberhand, erst hier siegt der sittlich religiöse Idealismus“. Duhm übersetzt:

„Aber ich weiß, mein Bluträcher ist da  
Und ein Überlebender über dem Staube  
Und aufstehen wird ein anderer als mein Zeuge  
Und aufrichten wird der sein Zeichen  
Außer meinem Leib werde ich sehen Eloah  
Den ich sehen werde für mich und meine Augen  
sehen und kein Fremder“.

Duhm zieht das letzte Wort von 25 יקום herüber und an Stelle des

וִיקוּם אַחֵר MT וִיקוּם וְאֵחֶר עוֹרֵי נֶקֶם וְאֵת וּמִבְשָׁרֵי er ist bereit, in Tätigkeit zu treten, sobald es nötig wird. נָאֵל הָדִם — נָאֵל. Wenn Hiob stirbt, wird er als todeswürdiger Verbrecher gelten cf. Jes 53, 4-9. Der Bluträcher hat die Aufgabe, seine Unschuld und Ehre zu retten. אַחֵר an meinem Grab cf. 7, 21. 17, 16. אַחֵר ein anderer, ein Stellvertreter. יקום er wird sich aufmachen, um Hiob zu verteidigen. In 16, 19 ist der Zeuge im Himmel, hier ist er in seiner Tätigkeit gedacht. Für יקום könne man übrigens mit LXX auch יקום lesen — er wird mein Zeugnis, dem ich ewige Geltung wünsche 23 f. bekräftigen, zur Anerkennung bringen. וְקָה — נִשָּׂא u. s. w. also

der Rächer wird am Grab Hiobs ein Zeichen anbringen, aus dem die Überlebenden wissen, der hier liege, sei ein Märtyrer gewesen. In 26b und 27 nimmt nach Duhm die Hoffnungsfreudigkeit den höchsten Flug. Bei **וְכַנְפֵּי** ist **כַּנְפֵּי** priv. ohne meinen Leib d. h. obwohl ich tot bin. Die Vorstellung ist die, der Körper bleibe unter der Erde, Hiob selber aber werde als Geist wie Samuel 1 Sam 28 aus der Erde steigen und eben als Geist Gott selber sehen. **וְנִיחָה** mit Vorliebe von ekstatischem Schauen gebraucht. Den Sinn von 27a u. b stellt sich Duhm unter Vergleichung von 2 Reg 2 so vor, Hiob wisse, daß er zum Ersatz für die vorher erlittene Unbill Gott werde sehen können, wenn er sein Zeichen aufrichte, wenn er also z. B. an Hiobs Grab irgend ein Wunder tue, das diesen als Märtyrer erscheinen läßt; andere Menschen dagegen (**וְלֹא נִיחָה** Nominativ), selbst visionär begabte wie Eliphas cf. dessen erste Rede c. 4 werden wohl das Zeichen sehen, aber Gott selber nicht. Hiob sehe ihn für sich allein, alle anderen sind Fremde gegenüber diesem Mysterium. **כִּלְיֹתַי** — das Bewußtsein schwinde Hiob vor übergroßer Freude; Hiob rufe die Worte aus, überwältigt vom Vorgefühl der Seligkeit des Gottschauens.

Smend, Lehrbuch der A. Tl. Religionsgeschichte p. 467 ff. sagt, die Erwartung einer zukünftigen Rechtfertigung, einer Rechtfertigung, die ihm selbst nach seinem Tod zu teil werden müsse, ergebe sich Hiob aus der Hoffnung, die sich zuerst leise, dann aber immer lebhafter in ihm geregt habe 7, 8. 21. 14, 13 ff., daß Gottes Zorn zuletzt wieder der Gnade weichen und daß der Gott, der in größter Tücke seine Unschuld vernichte, sich doch zuletzt als der gerechte erweisen müsse 16, 18—22. 17, 3. Eine bloße Wiederholung des in c. 16 und 17 Gesagten sei dem Dichter von vornherein nicht zuzutrauen; und obwohl

der Text offenbar verderbt sei, scheinen die Worte 19, 26ff. etwas anderes zu besagen. Gott schauen heißt sonst die Rechtfertigung oder den Anblick der Gnade empfangen<sup>1</sup> und wenn Hiobs Nieren vor Sehnsucht nach diesem Augenblick vergehen, so reflektiere er damit wohl auf ein zukünftiges Erlebnis, nicht auf eine Tatsache, von der er selbst nichts mehr erfahren werde. Damit hoffe er allerdings etwas, was nach der gewöhnlichen jüdischen und ihm selbst geläufigen Vorstellung vom Todeszustand unmöglich war; von einem ewigen Leben sagt Hiob nichts. Das Wiederaufleben nach dem Tod bedeutet für ihn lediglich die Erfahrung seiner Rechtfertigung. Also der Fortschritt gegenüber 16, 18—22 liegt nach Smend darin, daß Hiob die Erwartung ausspricht, daß er seine Rechtfertigung dereinst auch selbst noch irgendwie erfahren werde. Wie Duhm sagt Smend, daß von c. 19 an das Problem als allgemein menschliches gefaßt werde. Daraus erkläre sich auch die auffällige Tatsache, daß die in unserer Stelle ausgesprochene Erwartung in den späteren Kapiteln nicht weiter verfolgt werde. Ferner weist auch Smend darauf hin, daß Hiobs Haltung nach c. 19 eine wesentlich andere sei als zuvor. „Äußerungen wie in 27, 2. 30, 19ff. 31, 35—37 dienen jetzt nur noch als Folie für die Art, wie Gott zu Hiob redet; ohne Ironie war der Rechtsstreit Gottes mit Hiob gar nicht denkbar, bei Hiobs furchtbarer Lage muß diese Ironie aber ihre besondere Folie haben. Deshalb läßt der Dichter bis zur Erscheinung Gottes seinen Helden in der Anklage gegen Gott beharren“. Wenn Gott von Hiobs

<sup>1</sup> So auch W. B. Hutton, the book of Job with reference to 19, 23—27. Nach dem theol. Jahresber. 1888 p. 40 versteht H. den Zusammenhang so: „Hiob wollte anfänglich sein Unschuldszeugnis der Nachwelt aufgeschrieben überliefern, sehe dann aber ein, daß das nicht nötig sei, da er ja einen Goel habe, der auch nach seinem Tod seine Unschuld erweisen werde. Gott sehen bedeute daher, Gottes wiederkehrende Gnade sehen“.

Hoffnung keine Notiz nimmt, so sei das vor allem darin begründet, daß der Dichter jene Hoffnung als eine bloß subjektiv menschliche hinstellen wollte, zu der sich Hiob in seiner Not durchrang und die es ihm ermöglichte, an Gott festzuhalten. Gott wolle aber, daß der Fromme der Anerkennung seiner Unschuld von seiten Gottes unter allen Umständen im Herzen gewiß sei; das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott, das die Erfüllung seines Willens gewähre, solle dem Frommen genügen.

Klostermann RE.<sup>3</sup> 8. Bd. p. 97 ff. führt aus: die in der Hoffnung Israels verbürgte Bewahrung des Leibes und der Seele für eine künftige definitive Selbstbeweisung Gottes, bei der die Gerechten sein Angesicht zu schauen bekommen, werde von Hiob tastend aber mit steigender Sicherheit geahnt. Der Trieb dazu ist die lebendige religiöse Gewißheit von dem gerechten Gott und dem persönlichen Verhältnis des Frommen zu ihm; wenn Gott Hiob bezeugt, daß er richtig geredet habe über ihn, so denkt er an die Ausführungen, in denen deutlich zu Tage tritt, daß den gütigen, gerechten Gott auch die Totenwelt nicht hindern kann, sich als solchen an den Menschen zu ihrer schließlichen Beseligung zu erweisen. Die Gottesschläge, die den Anschein satanischer Feindseligkeit trugen, sind seinen Freunden zum hinreichenden Rechtsgrund geworden, ihn als überwiesenen Verbrecher abzutun. So soll sein unschuldiges Blut mit ihm begraben werden und das Unrecht ungehört verhallen 16, 18; das ist für sein frommes Bewußtsein unmöglich. Sein verborgener Mitwisser im Himmel V. 19 u. 20 muß für ihn eintreten bei dem Gott, der ihn geschlagen hat. Wie geschieht das nun? Hier setzen nach Klostermann Phantasiebilder ein, die in gewaltigster Seelenerregung entstanden sind. Die Freunde spotten zwar darüber und sagen, er verlange damit nichts Geringeres als eine Verrückung

er Weltordnung um seinetwillen. Aber so oft er seinen Gedanken freien Lauf läßt (c. 17, 11 liest Kl statt des MT עברו וְיָמִי עָבְרוּ), sprengen sie die Fesseln seines Herzens (mit נתקו läßt er den Nachsatz beginnen und liest statt מַלְשָׁי mit LXX Μῆλ'ς), sie machen die dunkle Nacht um ihn hell und gewähren ihm tröstliches Licht, ehe die dräuende Finsternis vollends hereinbricht. Er wünscht nämlich, Gott möge, wenn die Totenklage beginnt 16, 22 (er liest statt וְיִסְקַד וְיָבֹא כְבוֹד statt des MT כְּבוֹד מִסְפָּר (כי שנות מספר), wenn der Wind sein Leben entführt hat 17, 1 (statt רוחי חבלה liest er, וְהִבִּילָהּ, Obj. zu הוֹבִילָהּ), die Bestatter zusammengerufen sind נזעץ statt נזעכו), seinen Leib als ein anvertrautes depositum (er liest mit Olsh עֲרֻבֹנִי = mein Unterpfand, = mein Leib als Unterpfand) vor der natürlichen Verwesung bewahren, um durch dieses Phänomen der Nachwelt zu zeigen, daß es mit dem toten Hiob eine besondere Bewandnis habe (das wäre dann nach Kl. wohl das Wunder, von dem Duhm redet) und er nimmt in Aussicht, daß er für viele ein portentum sein werde 17, 6 (חֲסִיתָ statt חֲסִיתָ), das die Frommen stützig macht und die Gerechten samt den Frevlern in Erregung versetzt, die Gerechten mit dem Erfolg, daß sie um so getroster bei ihrem gerechten Wandel verharren 17, 8 u. 9; aber die Seele Hiobs hat nichts davon. Es ist deshalb ein notwendiger Fortschritt, wenn sich Hiob bei der absoluten Verlassenheit von allem menschlichen Trost in die ferne Zukunft flüchtet und in dem Gedanken, daß sein Prozeß dort noch zur Erledigung kommen müsse, den alten vertrauten Gott seines Glücks zum Vertreter erwählt. Sein נַאֲל 19, 25 steht schon im Leben und wird für ihn, den längst Gestorbenen, öffentlich auftreten (lies על-עפרי); und entsprechend seiner Appellation an diesen Gott wird Hiob ihn auch zu sehen bekommen, nachdem er entledigt ist dieser seiner Umknebelung (V. 26 liest Kl. אחר עורי, עורי

„Ich weiß, es lebt mein Retter  
Wird noch auf meinem Staube stehen  
Zuletzt wird Gott mein Zeuge,  
Läßt meine Unschuld schauen  
Die ich allein jetzt schau'n kann,  
Mein Auge und kein anderes“.

Den hebr. Text s. S. 138. Die zweite Möglichkeit gibt der MT an die Hand. Dr. A. B. Davidson übersetzt ihn;

But I know that my redeemer liveth,  
and in after time he shall stand upon the dust  
and after this my skin is destroyed  
and without my flesh I shall see God.

Er faßt עַר — Staub, אֶרֶץ 26a zeitlich und בֶּן 26b privativ.

Ähnlich Dr. W. H. Green:

And I know my redeemer liveth  
and last on earth shall he arise;  
and after my skin, which has been destroyed thus,  
and out of my flesh

(i. e. when my vital spirit shall be separated from my flesh)  
shall I see God.

(עַר — Erde, אֶרֶץ zeitlich und בֶּן — aus heraus — außerhalb). Was die folgenden Kapitel betrifft, so sei es allerdings merkwürdig, daß weder Hiob noch die Freunde noch Jahwe auf die neugewonnene Erkenntnis Bezugnehmen; und der einzige Gedanke, auf den Zophar 20, 3 eingehe, sei der drohende Schluß 19, 29. Die beste Lösung wäre allerdings, in unsern Versen einfach eine Vision zu sehen (so hält es Böttcher in seiner *De inferis rebusque post mortem futuris* 1846 p. 149 162, wenn er sagt, daß wir hier *somnia et voces expressas desperanti* haben und daraus dann auch erklärt, daß sich keine Nachwirkung unserer Stelle zeige); aber Hiob träume nicht; dagegen spreche das יִדְעֵתִי. Nach c. 19 allerdings scheinen die

„an editorial guess“. V. 26 b עַר der LXX u. עַר der Mas. lasse sich leicht erklären aus ursprüngl. עַר. V. 27 a u. b werden gestrichen. Der mas. Text wolle das ganz natürliche Verlangen eines späteren Zeitalters nach „references to the resurrection of the body“ befriedigen.

Gedanken Hiobs weniger bei seiner eigenen Lage zu verweilen und sich mehr mit der allgemeinen Frage nach Gottes sittlicher Weltordnung zu beschäftigen. In seiner nächsten Rede nehme Hiob zum erstenmal in diesem Redecycleklus zu den Behauptungen der drei Freunde Stellung, daß dem menschlichen Verhalten auch das Ergehen entspreche und widerlege diesen Satz. Er sei jetzt vertraut mit dem Gedanken, daß die Gerechten nicht immer belohnt werden und wenn er von seiner eigenen Lage spreche, so geschähe es ohne die alte Bitterkeit. Aber der Gedanke erfülle ihn mit Grauen, daß der Lenker der Welt die Gottlosen in unverdientem Glücke lasse (cf. zu diesen Gedanken: Duhm, Smend).

## II.

### *A. Exegetische Bemerkungen zu c. 19 mit besonderer Berücksichtigung von V. 25—27.*

C. 19 gehört zu dem größeren Abschnitt c. 15—21, der die zweite Runde des Gesprächs zwischen Hiob und seinen Freunden bildet. Der im ersten Gesprächsgang in den Reden Hiobs hervorgetretene trotzige Tugendstolz hat die Freunde zu noch entschiedenerem Angriff gereizt. In c. 15 macht ihm Eliphas geradezu den Vorwurf der Gottlosigkeit und Frivolität V. 4 und sucht ihn durch die Schilderung des Verderbens, das den Gottlosen trifft, warnend einzuschüchtern. Solche Vorwürfe, und wenn auch noch in indirekten Drohungen, haben zur Folge, daß sich Hiob von seinen Freunden und ihren Lehren erst recht zu Gott hinflüchtet. Aus der ganzen Antwort Hiobs in c. 16 u. 17 merkt man, daß sich die Intensität des Leidens unter der schmerzlichen Erfahrung der lieblosen Rüge der Freunde gesteigert hat; das Leidenbild ist noch düsterer geworden; über das Bewußtsein seiner Unschuld läßt er sich nimmer-

mehr rauben, mag ihm auch der Tod gewiß sein und Finsternis auf seinen Wimpern lagern. Aber wenn er nun stirbt, wer wird ihn dann verteidigen oder für seine Unschuld eintreten, wird dann überhaupt noch jemand dafür sorgen, daß ihm sein Recht zu teil wird? Ja sein Blut wird um Rache schreien, möge es darum die Erde nicht bedecken und sein Geschrei halle unaufhaltsam durch die Welt hin 16, 18.<sup>1</sup> Im Himmel gibt es einen Zeugen seiner Unschuld; darum bittet er diesen Zeugen, daß er ihm Genugtuung verschaffen möge.

Bildad in seiner Erwiderung c. 18 erneut, die Grundgedanken des Eliphaz wiederholend, das Schreckbild des auf den Frevler lauern den Verderbens und geht in der verletzenden Form noch weiter und macht deutliche Anspielungen auf Hiobs Geschick. So steigert sich Hiobs Schmerz aufs höchste und die Empfindung der Furchtbarkeit seiner Lage erreicht den höchsten Grad; in wehmutsvoller Klage ergießt sich die Schilderung seines Elends, und in sich selbst wie zusammengebrochen gewinnt er es über sich, seine lieblosen Verfolger um Barmherzigkeit anzuflehen. Aber auch jetzt noch hält er wie c. 16f. am Bewußtsein seiner Unschuld unentwegt fest und plötzlich tritt an die Stelle äußerster Verzweiflung die frohe Zuversicht, daß ihm trotz alledem sein Recht noch werden muß und werden wird. Was c. 16 bloßer Wunsch und Bitte gewesen war, daß der Gott der Zukunft ihm Recht schaffe wider den grausamen, zornigen Gott der Gegenwart und wider seine Freunde, das ist ihm jetzt zur Gewißheit geworden. Darin besteht der Fortschritt in c. 19 gegenüber der letzten Rede Hiobs. Je tiefer er sich durch Gott und Menschen nieder-

<sup>1</sup> Es war ein alter, viel verbreiteter Glaube in Israel, daß, wenn jemand gemordet werde, sein Blut um Rache schreit und dieser Racheschrei erst dann aufhört, wenn das Blut bedeckt und gerochen ist cf. auch Lev. 17, 13.



gebeugt gefühlt hat, desto gewaltsamer treibt es ihn aus diesem Abgrund wieder empor zu der höchsten Glaubenshöhe.

Gedankengang. Die Rede zerfällt in die Abschnitte 2—5, 6—20 und 21—29 und berührt sich sehr stark mit der letzten Rede Hiobs. Schon der Anfang unseres Kapitels erinnert an den Anfang von c. 16; jene Worte sind mit bitterer Ironie gesprochen, diese sind Ausfluß einer noch wehmütigeren Stimmung.

In 2—5 wendet sich Hiob an seine Freunde mit der vorwurfsvollen Frage, wie lange sie noch mit ihren kränkenden Reden ihn beleidigen wollen; es wäre endlich an der Zeit, daß sie aufhören würden, zumal da sie gar keinen Beweis für ihre Beschuldigungen haben.

In 6—20 gibt er sodann eine Schilderung seiner grauenvollen Lage, in die ihn Gottes Zorn gebracht hat vgl. c. 16, 6—17.

Gott vergewaltigt ihn und läßt ihm kein Recht widerfahren 6 u. 7; er ist mit Leiden eingeeengt, daß er keinen Ausweg mehr findet und Licht (cf. auch 30, 27 und 29, 3) und Ehre sind ihm entzogen 8 u. 9; und diese hoffnungslose Lage hat er Gottes Zorn und Feindschaft zu verdanken 10—12; und nun folgt in 13—20 eine Klage über seine furchtbare Vereinsamung.

Verwandte und Bekannte sind ihm entfremdet 13—15a; desgl. sein Hausgesinde, das ihm den Gehorsam verweigert 15bc u. 16; er ist ein Gegenstand allgemeinen Abscheus geworden infolge seiner schrecklichen Krankheit 17—20.

So vom höchsten Schmerz überwältigt fleht er seine Freunde um Mitleid an 21f. Da er aber wohl an ihrem Blick und an ihrem Schweigen erkennt, daß sie kein Herz für ihn haben, so wünscht er, daß seine Unschuldsbeteuerungen der Nachwelt übermittelt werden, die wohl billiger urteilen wird. Doch wozu dieser Wunsch? wozu eine solche

**Verewigung der Bezeugungen seiner Unschuld! Es ist ihm zur Gewißheit geworden, daß Gott, wenn auch erst nach seinem Tod, seine Ehrenrettung übernehmen und daß er selber Zeuge dieser Ehrenrettung sein wird.**

Einzelerklärung, V. 1. **וְאֵלֶּיךָ** für **וְאֵלֶיךָ** so fast immer in den Reden.

V. 2. **עֲדָמָה** cf. 18, 2 Bildad beginnt seine Strafrede ebenso. **תוֹנִין** das einzige Imperf. Hiph mit beibehaltenem Jod s. GK p. 210 gg.; während im Imperf. Qal das ursprüngliche Jod zuweilen öfter auch vor vokal. Affirmativ erscheint z. B. Hiob 16, 22. 30, 14. 12, 6. 3, 25. **תִּרְכֹּאֲנִי** für die gewöhnliche Form **תִּרְכֹּאֲנִי**. Ausnahmsweise kommen auch im Imperf. Suffixe mit dem „Bindevokal“ a vor z. B. 9, 11 **יִשְׁלַחֲנִי** 7, 14 **תִּבְעֹתַי** genau so 9, 34 u. 13, 21. Das Suffix ist hier an die Plur. Form **ן** angehängt. **תִּרְכֹּאֲנִי** mit ruhendem א. **דָּכָא** wie ein V. **לִה** behandelt, was bei späteren Schriftstellern und Dichtern oft vorkommt; im Aram. hat die nahe Verwandtschaft der V. **לֵא** u. **לִה** zur gänzlichen Verschmelzung beider geführt s. GK p. 437 d.

V. 3. הו enclit. zu עשׂי gehörig. א. ל. wird entweder übersetzt: ihr erregt mir Staunen nämlich durch eure Unverschämtheit oder mit: ihr schmäht, ihr beschimpft mich. הו Nebenstamm von חר cf. arab. حكر wohl תחברו zu lesen LXX ἐπίκεισθαι μοι. Vulg. opprimentes, Pesch. ܡܫܬܥܝܒܝܢܝ. Trg bringt es mit הויר Person ansehen, in Zusammenhang. Olsh, Bick<sup>22</sup> verbessern תחברו, Merx תחברו, Sgfr. תתחברו, Bick<sup>23</sup> תעכרו. Hoffm. תהקרו, aram. Haphel = hebr. תהקרו. Beer לי תבדו ihr schämt euch nicht, gegen

<sup>1</sup> Von Ges-Kautzsch wird immer die 26. Aufl. zitiert.

\* Bickell's, Carmina Vet. Test. metricæ G. Bickell, Oenip. 1882.

3 Bickell<sup>b</sup>, Kritische Bearbeitung des Jobdialogs, Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1892/93. Das Buch Hiob nach Anleitung der Strophik und LXX auf seine ursprüngl. Form zurückgeführt und übers. Wien 1894.

nich loszufahren. Im Imperf. **אֶחָדָר** haben wir ein Beispiel für die Unterordnung des ergänzenden Verb.begriffs im imperf.

In V. 4 findet man entweder als williges Zugeständnis ausgesprochen „ich habe gefehlt, bin mir meines Fehlers wohl bewußt etc.“ oder man erkennt, daß zwischen a u. b ein Gegensatz besteht und übersetzt „und wirklich auch, ich habe gefehlt, was ich nicht in Abrede stelle s. 7, 20, so bleibt doch mein Irrtum bei mir,“ und dies ist nach den Meisten — so ist das meine Sache und berechtigt euch nicht, mich so lieblos zu behandeln. Mit Recht hat man dagegen eingewendet: in einem Streit über Grund oder Ungrund seines Leidens könne Hiob zu seinen Freunden nicht sagen, das gehe sie nichts an. Dies würde der ganzen Diskussion den Boden entziehen. Deshalb erklären z. B. Dillm. u. Baethgen das **אֶחָדָר** — ist in meinem Bewußtsein, ist nur mir bewußt; denn es sind nur feinere, nicht grobe offenkundige Vergehen und ihr könnet darüber nichts Tatsächliches wissen, so daß ihr Grund hättet mich als Sünder zu behandeln. Aber hätte dieser Gedanke nicht deutlicher ausgedrückt werden sollen? So faßt Duhm V. 4 als Frage und liest statt **אֶחָדָר** mit **LXX מִשְׁנֵה** — habe ich denn wahrhaftig gefehlt, bei mir soll weilen Verfehlung? Dann leugnet hier Hiob wie sonst, daß seine Freunde ein Recht haben, ihn für einen Sünder zu halten und die Ursache seines Unglücks in seiner Schuld zu suchen. Die Fragepartikel ersetzt das affektvolle **וְאֵי**.

V. 5. Ebenfalls Frage „oder wollt ihr wahrhaftig gegen mich großtun und mir meine Schmach anbeweisen“? Andere nehmen 5a als condit. und 5b als apodosis dazu, von Neueren z. B. Franz Delitzsch, Merx, G. Hoffmann etc. Dagegen kann man allerdings einwenden, die Freunde geben sich ja alle Mühe, ihm seine Schmach anzubeweisen; man

muß dann auf „Beweis“ den Nachdruck legen, also תוכיח bring mir einen wirklichen Beweis meiner Schmach und schließe nicht bloß von meinem Elend auf meine Schuld. Der neueste Kommentar nimmt V. 4 als Vordersatz und V. 5 als Nachsatz: fürwahr hätt' ich auch wirklich mich vergangen u. s. w. so dürftet ihr doch wahrlich nicht (אם Beteuerungspartikel gegen mich großtun u. s. w.

V. 6 gibt die Ursache seines Unglücks an. עויתי — trotz Bildads rhetorischer Frage 8, 3. מצודה — Bildad hatt in seiner Schilderung des Geschicks der Gottlosen eine ganz Reihe Wörter für Schlinge, Falle, Netz etc. gebraucht רשת, שבכה, פח, צמים, חבל, מלכודת, הקף vom Stamm קף herumgehen cf. 1, 5, der Sinn des Verses ist: vom Unglück ist er plötzlich gefangen und festgebannt worden.

In V. 7 streicht Grimme חמם, da die Strophe zu lang sei. Zu 8 a s. c. 3, 23. 8 b liest LXX על-פני.

V. 10 וְאֵלַי sonst immer וְאֵלַי GK p. 187 x Budde liest וְאֵלַי, 1 der Folge, „daß ich fort muß“.

V. 11. וַיֵּר Hiph. in Verbindung mit וַיֵּר nur hier; deshalb sind Budde, Duhm geneigt וַיֵּר zu lesen, dagegen Sgfr behält es bei. Kl. RE<sup>3</sup> p. 105, 8. Bd. glaubt, daß וַיֵּר eine andere Aussprache für וַיֵּר sei, die wir nicht zu erklären vermögen. Duhm, Kl. lesen mit LXX כָּזַר, und letztere bemerkt, Gott behandelt den אִיב wie seinen אִיב a. a. O p. 117.

V. 12 gehört nach Duhm nicht her. LXX ὁμοθυμαδὸν δὲ ἤλθον τὰ πειρατήρια αὐτοῦ ἐπ' ἐμοί. Ταῖς ὁδοῖς μοι ἐκόκλωσαν ἐνκάθετοι. Die Vorlage der LXX läßt dem nach וַיֵּלֶן und וַיֵּלֶן aus. Duhm glaubt, daß LXX la (פְּקִיב) — Bick<sup>a</sup> streicht 12 c.

V. 13. קִרְחִי LXX ἀπέστησαν, Peš ١١١١ deshalb Reiske, Mrx Bick<sup>a</sup>, Wright, Sgfr. Kl. Budde, Duhm קִרְחִי intrans. gebrauchtes Hiphil. Kl. vermutet: Der Konsonanten

text hatte wahrscheinlich das  $\hat{u}$  nicht ausgedrückt durch mat. lect., deshalb die Lesart  $\text{פִּתְּיָהּ}$ . Übrigens hat die mas. Auffassung einen guten Sinn. „Die göttliche Ursächlichkeit ist auch in diesem Abschnitt noch der Grundgedanke“. Deshalb bleiben dabei unter den Neueren z. B. Baethgen, Friedr. Delitzsch. 13 b wird von LXX zweimal übersetzt

1) ἐγνώσαν ἀλλοτρίους ἢ ἐμέ.

יָדָעוּ(ם) עַמִּי(ם) זָרִים(ו)

2) φίλοι δέ μου ἀνελεήμονες γεγόνασιν

(יָדָעוּ) יְדָעוּ זָרִים.

Mrx, Bick<sup>a</sup>, Bu: 'וּ זְמַן זָרִים erfuhren 's, wurden mir fremd. Mrx bemerkt, mit der Lesung זָרִים schwinde auch die falsche Klimax. Kl. hält וּ זְמַן für defekt. Schreibung von וּ זְמַן.

V. 14 ist auffallend kurz. Deshalb ziehen u. a. Merx, Bick<sup>a</sup> Wright, Ley, Kl, Du יָדָעוּ וּ זְמַן aus 15 zu 14b. Dagegen wendet Bu ein: die Tagelöhner bilden mit den nächsten Verwandten ein schlechtes Paar. Unter יָדָעוּ וּ זְמַן verstehe er die Klienten des Hauses, von auswärts zugezogene Arbeiter und gerade darin liege das Widersinnige, daß die Hausfremden den Hausherrn als Fremden betrachten. Duhm dagegen und Friedr. Delitzsch übersetzen gare beti die Gäste meines Hauses, meine Hausfreunde.

V. 15. יָדָעוּ — masc. Suff., das Beziehungswort יָדָעוּ ein f. Diese Inkorrektheit, die nicht selten ist, ist nach GK § 1350 wohl aus der Volkssprache in die Büchersprache übergegangen. Läßt man dagegen gare beti beim Vers, dann müßte man anders urteilen, dann wäre es korrekter, wenn יָדָעוּ statt יָדָעוּ stünde und יָדָעוּ ist dann normal. Das m. hat den Vorrang vor dem f.

V. 17. In der Erklärung von 17 a sind die Neueren einig: mein Hauch (Odem, Atem) ist zuwider meinem Weibe Dillm, Bu, Duhm, Baethgen, Friedr. Delitzsch

וְנִי von וְנִי; an die Bedeutung fremd, entfremdet sein schließt sich die Bedeutung „zuwidersein“ einfach an. Brown Lex., ihm sich anschließend Bu bringen es mit dem arab. كَار assyr. zaru verabscheuen, Widerwillen empfinden, in Zusammenhang. Peš nahm מִי = Person, was sie sonst nie tut nach Baumann<sup>1</sup>; sie übersetzt: ich bin fremd. Dagegen 17 b macht Schwierigkeiten. וְנִי ist entweder 1. P. Sing. m. Perf. Qal oder Inf. mit Suff.; die Betonung auf der Endsilbe bezweckt wohl die Auffassung als Inf. form; doch kommt diese Betonung auch beim Perf. vor GK § 67ee. LXX προσεκαλούμην δὲ κολακεύων. Von einer Form von וְנִי = geneigt sein kann keine Rede sein. So bringt man es mit einem andern וְנִי = خَجْ X., cf. syrisch ܬܡܠܐ in Zusammenhang und übersetzt entweder: und übel rieche ich oder: mein übler Geruch sc. וְנִי ist zuwider. Auch Verbesserungen werden vorgeschlagen. Merx וְנִי, Sgr. וְנִי, Bick וְנִי בְּמִי wird ganz verschieden übersetzt: LXX υἱὸς παλλακίδων μου denkt an Söhne von Nebenweibern, so auch u. a. J. D. Mich, Schärer, Rosenm, Ew<sup>b</sup>; andere übersetzen Stammesgenossen unter Vergleichung des arab. بطن Geschlecht, Unterabteilung eines größeren Stammes Koseg, Wetzst., oder Enkel, allgem. Ausdruck für leibliche Nachkommenschaft Ew<sup>1</sup>, Hirz, Dillm. oder die eigenen Kinder Beer, Duham, oder endlich leibliche Brüder Hitz, Hoffm., Baethg., Frdr. Del. Dagegen kam man aus sprachlichen Gründen nichts einwenden s. 3, 10. Wenn man betont, daß die Brüder schon in V. 13 genannt sind, so läßt sich dagegen sagen, daß dort וְנִי einen weiteren Sinn haben kann. Es wäre dann auch in V. 13 die falsche Klimax vermieden. Allerdings erwartet man neben dem Weibe die eigenen Kinder; aber diese sind ja nach dem Prolog tot.

<sup>1</sup> „Die Verwendbarkeit der Peš zum Buch Hiob für die Textkritik“ 19. Jahrgang dieser Zeitschrift.

Und so wird unser Vers auch unter den Gründen aufgeführt, daß Dialog und Prolog ursprünglich nicht zusammengehören. Wer aber aus andern Gründen vom Gegenteil überzeugt ist, wird sich dadurch nicht irre machen lassen. Man kann ja, wenn man „eigene Kinder“ übersetzt, annehmen, der Dichter habe sich vergessen. An andern Stellen des Dialogs ist der Tod der Kinder vorausgesetzt z. B. 8, 4. 29, 5.

V. 18 las LXX  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$  für  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$   $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$   $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$ . Beer glaubt, es sei  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$  zu lesen und M weise darauf hin, daß  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$  oder  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$  gelesen werden könne. 18 b s. dagegen 29, 8 — wie ganz anders früher!

V. 19. 19a hat LXX  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$  für  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$ .  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$  — wie das ursprüngliche Demonstr. Pron.  $\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\tau\epsilon$  dienen auch die eigentlichen pron. demonstr. in dichterischer Rede ziemlich häufig zur Einführung von Relativsätzen s. GK § 138h.

In V. 20 las LXX  $\epsilon\kappa\ \delta\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\ \mu\omicron\upsilon\ \epsilon\sigma\sigma\alpha\tau\eta\sigma\alpha\nu\ \alpha\iota\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$  —  $\epsilon\kappa\ \delta\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\ \mu\omicron\upsilon$ . Dies setzt Duhm einfach an Stelle des MT. In der Übersetzung der Peš: „meine Haut und mein Fleisch hängt an meinem Gebein“ haben wir wohl eine unwesentliche bewußte Abweichung auf Grund des MT s. Baumann. — Bick<sup>a u. b</sup> Sgfr., Ley streichen  $\epsilon\kappa\ \delta\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\ \mu\omicron\upsilon$ . Sgfr. mit der Begründung, daß es etwas ganz natürliches sei, wenn Haut und Fleisch an den Knochen hängen. Der MT sei aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt und gebildet durch Verbindung von  $\psi$  102, 6  $\epsilon\kappa\ \delta\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\ \mu\omicron\upsilon$  und Thr 4, 8  $\epsilon\kappa\ \delta\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\ \mu\omicron\upsilon$ . Jedenfalls sei der Sinn des ursprünglichen Textes gewesen, daß die Haut an den Knochen hänge als Zeichen äußerster Abmagerung. In 20b haben wir eine sprichwörtliche Redensart: „und ich entrinne nur mit der Haut meiner Zähne“; das ist ironisch gemeint. Seine ganze Haut ist angegriffen und zerfressen, nur die Haut der Zähne, welche gar keine haben, ist unver-

sehr. Also der Sinn: ich rette rein gar nichts, so Frdr. Del. — Ges, Ren, Hitz, Stud. glauben, es heiße, ich rette nur ein Minimum von Haut; andere übersetzen z. B. Stick, Hahn: ich entkomme mit der Blöße meiner Zähne d. h. mit entblößten Zähnen. Es gibt eine ganze Reihe von Verbesserungsvorschlägen Dillm<sup>4</sup> p. 170, Beer p. 120f.

V. 21 u. 22. Voll Wehmut appelliert er an das Erbarmen seiner Freunde cf. 6, 28 u. 29. Dort hat er an das Rechtsgefühl seiner Freunde appelliert und sie gebeten, daß sie ihm, der verzweifelt für sein gutes Recht kämpft, dieses sein Recht widerfahren lassen. Zum Ausdruck 22b vgl. c. 31, 31.

V. 23f. Klar ist das Gedankenverhältnis von 23f. zum Vorangehenden; aber auch über das Verhältnis zum Folgenden herrscht unter den Neueren Einigkeit. Die meisten Ausleger sind darin einig, daß 23f. und 25—27 nicht in der Weise zusammengehören, daß 25ff. eben die Felseninschrift ausmachen würden. Da würde man etwa וְנִרְצֶה erwarten. Ebenso wenig ist וְנִרְצֶה in 25 begründend (LXX οἷδα γὰρ καὶ, Vulg.), auch nicht einfach fortsetzend, auch nicht entsprechend dem arab. ف (Droste), sondern auf Neues und Höheres hinleitend, das einen Gegensatz bildet zu dem Wunsch 23f. Der Inhalt von 23f.: möchten doch וְנִרְצֶה meine Unschuldsbeteuerungen der Nachwelt sicher überliefert werden, die gewiß billiger urteilen wird als meine Freunde.

Sprachl. Bem. zu 23f. 23a will Ley וְנִרְצֶה streichen als weder für den Sinn noch für den Parallelismus und das Metrum passend s. StKr. 1895 p. 662. In 23b stellt Sgf. וְנִרְצֶה an den Schluß. LXX übersetzt das zweite וְנִרְצֶה nicht וְנִרְצֶה ist aram. Form des Hoph. 23b liest Duhm וְנִרְצֶה בְּסֵפֶר דְּהִי, indem er das וְנִרְצֶה vor וְנִרְצֶה mit בְּסֵפֶר verbindet, übersetzt also: o daß doch aufgeschrieben würden, daß meine Worte in sein Buch gezeichnet würden; gemeint ist das Buch Gottes, in das Hiob seine Unschuldsbeteuerungen eingetragen



wünscht; und da die Menschen von Gottes Buch keine Kenntnis haben, fügt er den andern Wunsch von 24 hinzu. Merx läßt die Frage offen, ob die Punktatoren mit der Schreibung  $\text{כְּסֵפֶר}$  an das göttliche Gerichtsbuch gedacht haben. Nach Bu ist  $\text{כְּסֵפֶר}$  einfach — niederschreiben. — Im MT ist das Imperf. zweimal mit  $\text{ו}$  angereicht an die Wunschpartikel, von der es durch ein Wort getrennt ist cf. Mal 1, 10 u. GK § 151 a u. d.  $\text{עֵפֶר}$  nehmen LXX und Ps als Instrument parallel dem Eisengriffel, auch eine ganze Reihe der neuesten Exegeten. Die Vorstellung ist dann die, daß die Buchstaben mit eisernem Griffel eingegraben und nachher mit Blei ausgegossen wurden; andere aber wollen das  $\text{עֵפֶר}$  als Substrat aufgefaßt wissen und lesen  $\text{בְּעֵפֶר}$  statt  $\text{עֵפֶר}$ .

V. 25—27. a) Der mas. Text. Dem MT wird nur die post mortem-Erklärung gerecht. Des näheren spricht Hiob hier die Erwartung einer Rechtfertigung nach seinem Tod aus, deren Zeuge er selber sein darf.

V. 25.  $\text{וְאֲנִי יָדַעְתִּי נֹאמְרִי דִּי וְאֲחֵרִין עַל־עֵפֶר יָקִים}$

$\text{ו}$  ist adversativ. s. Inhaltsübersicht p. 109 unten.  $\text{אֲנִי}$  absichtlich ist die Person hervorgehoben, ich weiß es und der Inhalt des Wissens ist ohne  $\text{כִּי}$  angegeben wie z. B. 30, 23.

$\text{נֹאמְרִי}$  Löser. Das V.  $\text{נֹאמְרִי}$  s. 3, 5 wird von dem gebraucht, der vermöge seines Verwandtschaftsverhältnisses in die Rechte und Pflichten eines andern eintritt. In Lev 25, 48 f. heißt  $\text{נֹאמְרִי}$  der, der einen in Schuldknechtschaft Geratenen loskauft, in Nu 35, 12 u. 19 der, der den Tod eines andern rächt u. s. w. Die nähere Bedeutung von  $\text{נֹאמְרִי}$  wird erst durch den jedesmaligen Zusammenhang klar.

Hiob hatte schon in 6, 24 ff. bes. 28 f. verlangt, daß man ihm ein gerechtes Urteil widerfahren lasse, Gott hat ihn vergewaltigt s. B. 14, 20, seinem Zorn hat er sein Unglück zu verdanken 16, 9 ff. 19, 11. Aber bei seinen Freunden

konnte er kein gerechtes Urteil finden, sie bleiben dabei, Hiob muß sein Leiden als Folge seiner Schuld tragen und geben ihm das immer unzweideutiger zu verstehen. Nirgends kann er sein Recht finden, seine Ehre ist ihm geraubt, niemand glaubt den Beteuerungen seiner Unschuld. Nicht das ist ihm das Schmerzlichste, daß er überhaupt leiden muß, sondern das, daß Gott und Menschen ihn verkennen. Mit der Hoffnung auf eine Wiederherstellung seiner Gesundheit und seines früheren Glücks hat er völlig gebrochen, wie seine Äußerungen in früheren Kapiteln zur Genüge beweisen s. 7, 21. 9, 21 f. 16, 22. 17 bes. V. 14 etc. Von einer Hoffnung auf Wiederherstellung seines Glücks und auf Wiedergenesung kann also auch hier nicht die Rede sein; denn sonst würde er seine frühere Position gänzlich verlassen und seinen Freunden Recht geben s. 5, 17 ff. bes. 26. 8, 7. 11, 16 ff. u. s. w. Dagegen hat er sein gutes Gewissen bewahrt und sich das Bewußtsein der Unschuld nimmermehr rauben lassen. Und das schmerzt ihn am tiefsten, daß diese seine Unschuld von Gott und Menschen verkannt wird. Aus diesem Schmerzgefühl heraus kam auch der Ruf c. 16, 18 und die Appellation an den Zeugen und Bürgen im Himmel 16, 19 u. 17, 3, daß er ihm zu seinem Recht verhelfen möge. So haben wir auch hier bei dem Goel an den Beschützer und Rächer seiner Ehre zu denken. Der Goel an unserer Stelle ist parallel dem עַד und שׂוֹדֵד in 16, 19 und bringt jenen Zeugen in ein noch innigeres Verhältnis zu Hiobs gekränktem Recht.

Rein sprachlich ist es ganz wohl möglich, נָאֵל — Bluträcher zu nehmen mit Berufung auf 16, 18. Der Getötete ist vor allem der Gegenstand der geullah. In diesem Fall ist allerdings der gewöhnliche Ausdruck נָאֵל הָרֵם z. B. Nu 35, 19 ff. Dt 19, 6. 12 Jos. 20, 3 ff. 2. Sam 14, 11; aber auch נָאֵל allein kommt vor Nu 35, 12. Stick bemerkt dazu, an jener Stelle machen es die umgebenden Wörter: Mörder,

lotschläger, Zufluchtsstätte vollkommen deutlich, daß der **נַאֵל** gemeint sei. Anders aber verhalte es sich bei unserer Stelle. In c. 16, 18 handelt es sich um die Blutache. War das nur ein vorübergehender Gedanke und ist Bu Recht, wenn er sagt, der Wunsch eines Zeugnisses für seine Unschuld nach seinem Tod ist erledigt in 16, 18, weil Hiob von V. 19 an klar wird, daß ja derselbe Gott, der des vergossenen Blutes Geschrei hören sollte, eben sein Zeuge ist, und daß der, wenn er will, auch schon vor Hiobs Tod dieses Zeugnis ablegen kann und weil er bis 17, 4 eben darum bittet? s. darüber unten. Aus dem unmittelbaren Zusammenhang kann jedenfalls nicht bewiesen werden, daß **נַאֵל** = **נַאֵל הָדָם** ist, wenn auch Ausdrücke wie V. 22b es nahe legen, daran zu denken.

**וְ** kann an und für sich Verb. oder Verb. Adj. sein. Seine Stellung legt nahe, es mit Dillm<sup>4</sup>, Bu als prädik. Adj. zu fassen: ich weiß meinen Goel als meinen lebendigen. Der Ausdruck **וְ נַאֵל** erinnert stark an das **וְ אֱלֹהִים**. Und es liegt jedenfalls mehr darin, als bloß „er ist da“. Neuere Exegeten wie Duhm etc. verstehen es so: ich weiß ihn als einen lebendigen, der bereit ist in Tätigkeit zu treten. Es kann aber auch ein Gegensatz darin liegen zu der Hinfälligkeit Hiobs: mein Goel ist einer, mit dem es kein Ende nimmt wie bei den Menschen, der nicht wie sie dem Tode unterworfen ist cf. das **ἀνάσσει** Dillm. etc.

In 25 b ist zunächst fraglich, ob **אַחֲרָיו** Subj. oder Präd. Adj. zu **נַאֵל** oder Adv. ist; auch über seine Bedeutung gehen die Ansichten auseinander. Die Meisten fassen es örtlich, einzelne örtlich. **אַחֲרָיו** örtlich = hinterer z. B. Gen. 33, 12, dann in der Verbindung **הָאֲחֵרִים** u. s. w. In der Rede Bildads 18, 20 kam es vor, aber auch dort sind die Exegeten nicht einig; örtlich nehmen es dort Schult, Umbr, Ew, Franz Del., Hitz, Dillm, Duhm; dagegen

zeitlich Ges Lex <sup>13</sup>, Siegfr. Stade, Lex, Bu, Frdr. Del., die Vms etc. An unserer Stelle verstehen אָדָרִיךְ örtlich unter Neueren Ges <sup>13</sup>, Beer, unter Früheren Hahn und übersetzen: Hintermann, Beschützer, Bürge ähnlich dem rabbin. אָדָרִיךְ; auch Bu billigt diese Übersetzung, glaubt aber mit Recht, daß auch der sonstige Gebrauch des A. T. einen guten Sinn gibt. Zeitlich ist es — nachfolgend, letzter, also אָדָרִיךְ einer, der das letzte Wort hat, so die einen, oder einer, der nach mir bezw. nach uns kommt, so andere. Oder endlich mit Berufung auf באָדָרִיךְ הַיָּמִים — novissimus — novissimus iudex, so neuere kathol. Exegeten. Den Vorzug verdient wohl die Fassung אָדָרִיךְ — der das letzte Wort hat, cf. auch Jes 44, 6. Frdr. Del. faßt אָדָרִיךְ als Adv. — zuguterletzt und meint, wer an dem adv. Gebrauch allerdings ohne Grund Anstoß nehmen sollte, möge אָדָרִיךְ־נָא lesen so z. B. Cheyne JQR 1897. X 37 p. 15.

יָקוּם ist futur. zu nehmen und heißt nicht: er bleibt nämlich über der Erde, so Hahn, oder über dem Staube, so Beer mit Berufung auf den Parallelismus zu נָא.

עַל־עָפָר hat schon alle möglichen Übersetzungen erfahren: auf der Erde, über der Erde, auf dem Kampfplatz, auf dem Staub — auf dem Mist, auf dem Hiob sitzt, über dem Staub — über dem Grab, wider den Staub — wider die Freunde, zu Gunsten des Staubes d. i. für Hiob. Die schlechteste aller Übersetzungen ist nach Bu עַל־עָפָר — über dem Grabesstaub, es müsse heißen auf der Erde. Aber dieser Übersetzung ist gerade der Sprachgebrauch des Buches Hiob nicht sonderlich günstig, עָפָר ist in unserem Buch — Erde, Erdstoff gebraucht in 4, 19. 5, 6 hier parallel mit אָדָמָה, 8, 19. 14, 8. 39, 14 in beiden letzteren Stellen parallel mit אָרֶץ, 14, 19 עָפָר אָרֶץ, 16, 15. 28, 2 der Erdboden, aus dem man die Metalle holt, 38, 38 parallel רִנְבִּים, 22, 24. 7, 5 עָפָר נִשׁ nach קָ עָפָר, im nachbibl. hebr. nach guter

rlieferung — Scholle Ges thes 275f. also die Erdscholle, **עפר** nicht mit Beer und Duhm zu streichen ist, 30,6 **עפר** Erdlöcher. Nur einmal ist **עפר** — die ganze Erde einem Abschnitt, der aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht zum urspr. Gedicht gehört 41,25 cf. Grill, Duhm, r. Del., u. Sgfr., die 40,15—41,26bzhgsw. (so Sgfr.) 40,6—41, für spätere Zutat erklären. Die andere Stelle, auf die man noch beruft 4, 19 fällt weg. Man sagt, **עפר** könne dort Gegensatz zu dem Wohnsitz der **מלאכים** gefaßt werden sei deshalb — Erde. Die Menschen sind dort Lehm-bewohner genannt, deren Fundament **על עפר** ist. Da man **עפר** auch im buchstäblichen Sinn nehmen. Der man wäre dann, daß die Lehmhäuser kein sicheres Fundament, cfr Frdr. Delitzsch oder Duhm, der dazu bemerkt, menschliche Leib ist, weil aus Ton gemacht, auf dem hohen und gemeinen Stoff der Sinnenwelt aufgebaut, also dessen Eigenschaften gebunden. Also so selbstverständlich Budde meint, ist es nicht, daß **עפר** hier — Erde sei. An Grabesstaub lassen denken Stellen wie 7, 21. 10, 9. 16. 20, 11, 21, 26. Gegen diese Übersetzung wendet ein, in allen Stellen in unserem Buch, aber auch im übrigen T., in denen bei **עפר** an das Grab zu denken sei, werde durch „unmittelbare Beziehung des Toten zum Erdboden durch begleitende Tat- oder Verhältnißwörter die Verbindung der Erde zum Grabe kenntlich gemacht“. Die Bedeutung Grab liege vielmehr in den Wörtern sich legen, ruhen, schlafen etc. als in dem Worte **עפר**. Sobald man es jener Beziehung löse, heiße es nicht mehr Grab. Aber auch zugegeben muß erst noch bewiesen werden, daß keine Beziehung des Toten zu **עפר** stattfindet. Das man aber erst aus dem Folgenden endgiltig entschieden. Von den übrigen Erklärungen kommt als sprachlich durchaus möglich noch in Betracht die von Wellh., der unter

Hinweis auf 4, 19 unter עֹלֵי die Freunde versteht, er wird auftreten gegen den Staub; ähnlich Eichh. s. Komm. p. 663 Anm., der sagt, daß die Gegner in Rücksicht auf ihre Schwäche Staub genannt werden. Sachlich ähnlich Hufnagel und andere ältere Exegeten, die ebenfalls übersetzen: er wird wider die Freunde Hiobs auftreten, aber in עֹלֵי das Merkmal der Schwäche und der feindlichen Gesinnung hineinlegen.

קִים ist das gewöhnliche Wort für das Auftreten als Zeuge Dt 19, 15. ψ 27, 12, für das Erscheinen des Richters Jes 2, 19. 21. 23, 10. ψ 12, 6. 68, 2.

Resultat. Aus V. 25 läßt sich nicht sicher beweisen, ob die ante oder post mortem-Auffassung richtig ist. Man kann ebensogut übersetzen: ich weiß mein Ehrenretter lebt und wird als letzter über dem Staub — dem Grabe sich erheben wie: ich weiß mein Ehrenretter lebt und wird als letzter gegen den Staub d. h. gegen die Freunde auftreten.

V. 26. In diesem Vers entsprechen sich אֶחָד עֹרִי und מִבְּשָׁרִי. Da V. 26a aller Wahrscheinlichkeit nach verderbt ist, so beginnen wir mit der Erklärung von V. 26b. מִבְּשָׁרִי kann bedeuten ohne mein Fleisch, unmittelbar nach meinem Fleisch d. h. sofort nach dem Verlassen meines Fleisches cf. 3, 11 oder von meinem Fleische aus. אֶחָד ist futur. zu nehmen; dafür spricht schon das אֶחָד in V. 25. Die Auffassung von Schultz A. Tl. Theologie<sup>4</sup> ist unmöglich s. Budde Kommentar p. 105. Die meisten Ausleger nehmen מִן privativ meines Fleisches bar d. h. meines Leibes entledigt. Das Buch Hiob ist reich an Beispielen von מִן privativ z. B. 14, 4 מִן טָמֵא des Unreinen bar, מִן טָמֵא makellos 11, 15 u. s. w. Ob מִן privat. oder anders zu verstehen ist, kann nur von 26a aus entschieden werden. Aber die Erklärung dieses Versgliedes ist außerordentlich schwierig. Ist אֶחָד Präposition oder Konjunktion, zeitlich oder örtlich zu verstehen?

אחרי אדא heißt entweder: nach meiner Haut oder hinter meiner Haut. Beide Übersetzungen sind hart. Bu übersetzt hinter meiner Haut, denn es werde doch als Grundsatz gelten müssen, daß אחרי bei einer Handlung „nach“ und bei einem Gegenstand „hinter“ heiße. Und der Sinn soll dann sein: von meiner Haut umschlossen, also bei Leibesleben. Aber heißt אחרי אדא von meiner Haut umschlossen? Mir scheint Hitz Recht zu haben mit seiner Bemerkung: אחרי אדא — hinter meiner Haut erwecke die Vorstellung, als ob Hiob hinter seiner Haut stünde wie hinter einem aufgehängten Hemde. Aber auch „nach meiner Haut“ — nachdem sie zerstört ist will nicht recht gehen cf. den Einwand von Bu oben. So bleibt nur die Möglichkeit übrig אדא als Konjunktion zu fassen z. B. Baethg., Frdr. Del. אדא dann — אחרי אשר so 42, 7 Lev 14, 43. Aber in diesem Fall sollte das Verbum unmittelbar folgen; man kann ja allerdings darauf hinweisen, daß Hiob in großer Erregung rede und daß dies auch auf die Wortfolge einen Einfluß übe. Will man bei אחרי als Präposition stehen bleiben, so erwartet man einen Infinitiv; deshalb nimmt Klstrm אחרי אדא als Infin. von אדא sich entblößen und נקפו als Subst. = נקפה (Jes. 3, 24) s. auch 21, 3 und übersetzt: nachdem ich entledigt bin dieser Umknebelung. Andere Erklärer ergänzen אשר vor נקפו, oder אם; dabei macht aber זאת Schwierigkeiten, da אדא masc. ist. Deshalb ziehen andere vor זאת als Adv. zu fassen — כן, Frdr. Del. mit der Begründung a. a. O. p. 159: „Wenn כן „so, also“ zahllose Mal für זאת „dieses“ gebraucht wird (und es geschah אחרי-כן, wofür 42, 16 אחרי-זאת u. s. w.; beachte auch den Wechsel von כן 9, 35 und זאת 10, 13), kann es nicht auffallen, auch einmal umgekehrt זאת im Sinne von כן gebraucht zu sehen“ cf. auch 33, 12. נקפו 3 P. Pl. Piel — man hat zerschlagen GK § 144 g. Manche wollen נקפה lesen, so daß also die Form Niph wäre = nach

meiner Haut, zerschlagen ist dieses (in freierer Weise auf den Leib hinweisend). So ergibt sich also eine Reihe Übersetzungen von 26a: hinter oder nach meiner Haut zerschlagen ist oder hat man dieses da. Oder: nach meiner Haut, wenn man dieses da zerschlagen hat oder: nachdem ich entledigt bin dieses Überzugs da oder: nachdem man meine Haut so zerschlagen hat. — Unmöglich ist **וְאֵין** als eine Verbalform aufzufassen, wie schon geschehen ist s. o. Oder **וְאֵין** = hoc erit zu nehmen Trg etc. — Die beste Übersetzung dürfte die von Frdr. Del. sein. Nimmt man **אֶת־בְּשָׁרִי** zeitlich, dann muß **כִּן** = „ohne“ sein „und ohne mein Fleisch werde ich Gott sehen“. Nach meiner Haut und ohne mein Fleisch kann aber nicht sein — zum Gerippe geworden, aber doch noch bei Leibesleben, sondern muß sein — nach meinem Tod. Der Einwand von Volck, Budde u. s. f., daß **בְּשָׁרִי** zwar allein „ohne meinen Leib“ heißen könne, aber in Verbindung mit **עוֹר** könne es das nicht heißen, sondern bezeichne, was zwischen Haut und Knochen sitzt, ist nicht stichhaltig. **בָּשָׂר** und **עוֹר** müssen in den beiden parallelen Versgliedern als verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache genommen werden. Beidemale steht pars pro toto, und daß Hiob gerade das einmal den Ausdruck Haut, das anderemale Fleisch zur Bezeichnung des ganzen Leibes gebraucht, hat seinen Grund darin, daß gerade diese beiden Teile des Körpers von der Krankheit besonders mitgenommen erscheinen. So sagt also Hiob in unserem Vers, er werde nach seinem Tod Gott schauen, d. h. Gottes wiederkehrende Gnade erfahren.

V. 27 betont noch stärker, daß er Zeuge seiner Rechtfertigung sein darf. **וְאֵין** ist Perf. prophet. und **וְ**, das an und für sich Nomin. und Akk. sein kann, ist als Nomin. zu fassen; dafür spricht das betont vorangestellte **וְעֵינַי**. — **וְעֵינַי** ist nicht in der Weise zu pressen, daß man daraus schließt,



Hiob müsse einen Leib haben, also könne es sich nicht um ein Schauen nach dem Tod handeln, sondern soll einfach heißen, daß er, er persönlich, Gott sehen wird. Der Sinn von וְלֹא יֵרָא ist nicht der, daß ihn die andern, also die Gegenpartei, gar nicht sehen, sondern daß sie ihn nicht zu ihrer Rechtfertigung sehen.

Zum Schluß 28 u. 29 warnt Hiob noch einmal die Freunde vor Fortsetzung der böswilligen Anfeindung mit dem Hinweis auf Gottes Gericht. וְתֹאמְרוּ כִי תִמְצֹא heißt nicht: dann werdet ihr sprechen, sondern: wenn ihr sprecht. In 28 b liest Sgfr mit LXX בִּי statt בִּי. Bick<sup>a-b</sup> streicht 28 b. עֲרֵשׁ דָּבָר, die Wurzel der Sache, gemeint ist die Grundverschuldung, um deretwillen Hiob leiden muß, die Freunde suchen den Grund des Unglücks in Hiob, Hiob in Gott. נִמְצָא ist 1. P Pl Imperf. Qal; dagegen wenn man בִּי läßt, 3. P Sing Niph. Der Parallelismus spricht für בִּי, — 29 a liest für וְתֹאמְרוּ Sgfr וְתֹאמְרוּ, Merx וְתֹאמְרוּ. — In 29 b liest Sgfr nach LXX οὐδὲν γὰρ ἐκ' ἀνόμων ἐπελεύσεται für M עֲוֹנוֹת וְתֹאמְרוּ, ebenso Cheyne, nur עַל, statt ב. Frdr Del. übersetzt 29 b: „Den Verschuldungen passet das Schwert auf.“ — וְתֹאמְרוּ Zorn sei sinnlos, man erwarte hier ein Partic. fem. mit dem Akk. konstruiert, und man werde wohl an unserer Stelle an das Verb. וְתֹאמְרוּ, dessen Grundbedeutung hüten, bewahren sei, zu denken haben. „Wenn der Dichter 15, 22 sagt: der Frevler צִיָּה אֱלִי־יִדְרֵב bleibt erspäht dem Schwerte, von dem Schwerte d. h. das Schwert lauert ihm fortwährend auf, so konnte er ebensogut — mit aktiver Wendung dieses Gedankens sagen: das Schwert behält im Auge, belauert, hat Acht auf die Vergehungen“. In 29 c ist wohl zu lesen וְתֹאמְרוּ und dann ist das ו in וְתֹאמְרוּ zu streichen. Andere lesen וְתֹאמְרוּ. Sgfr. וְתֹאמְרוּ, Bick<sup>a-b</sup> streicht 29 c. Ew<sup>1</sup> Dillm<sup>1</sup>, Reuss, Beer, Grill lesen וְתֹאמְרוּ, damit ihr den Allmächtigen in dieser Eigenschaft kennen lernt; letzterer

verweist auf <sup>19</sup>28 f. in 21, 20. In 28 f. kommt Hiob auf den Gedanken in 22 zurück. Frdr. Del. glaubt, wenn sich 28 f. in ungewisser Weise an das Vorhergehende anschließen stür. so ist wohl bei dem <sup>19</sup>28 a an den <sup>19</sup>28 den Löser der Hütten zu denken, den sie ebenso verknüpft haben wie Hiob selbst. Dann würde der Löser nicht erst sein, sondern sein.

3. Für die Auslegung von 25 f. ist es von Wert, auch die ähnliche Stelle <sup>19</sup>16, 18 ff. zu vergleichen.

„... und suchst du mich in dem Totenreich angedeutet, daß der Totenreich der Totenreich werden könne. ... mit mehr Mut dabei“  
 ... ist kurz der: da der ... fristet, könntest du ... hat er doch keine ... nach der Zeit des Grabes ... kann könnte man das alles ... Hoffnung. Wenn in Baum ... daß er sich wieder ver- ... gibt es diese Hoffnung ... und steht nicht wieder auf, ... und geweckt aus ihrem Schlaf. ... mich verstecktest, ... eine Frist setztest und ... Wenn der Mann stirbt, wird er je ... dann würde ... „Du würdest rufen

Wenn der Mensch, so wie jener ... die Frage: wenn ein Mensch stirbt, ... lebt er wieder auf? Das ...

und ich würde antworten. Nach dem Werk deiner Hände würdest du Verlangen tragen“. Aber diese Hoffnung muß er aufgeben. Berge zerbröckeln und Steine werden zerrieben u. s. w., so vernichtet Gottes Zorn alle Hoffnung der Menschen.

c. 16, 18ff. ganz parallel unserer Stelle. Auch hier geht eine Schilderung seines Elends voraus. Aber gegen den Gedanken, daß er als Sünder umkommen soll, sträubt sich Hiobs Gemüt und hilflos schreit er um Rache seines Blutes. Diese aber ist nicht denkbar ohne den rächenden Gott; deshalb flieht er von dem zürnenden Gott der Gegenwart zu dem gütigen Gott der Zukunft.

Wichtig für die Beurteilung des Ganzen ist das Gedankenverhältnis von 18 u. 19. Duhm streicht das  $\text{נָם עָתָה}$ ; nach ihm motiviert 19 das Verlangen von 18, daß die Erde Hiobs Blut nicht bedecke, mit dem Hinweis auf Gottes Zeugenschaft ( $\text{הוֹדִי}$ ), Bu dagegen sagt, 14, 13—15 habe Hiob den Gedanken des Wiederauflebens nach dem Tod mit der größten Wärme ins Auge gefaßt, aber auch ganz entschieden abgewiesen. In 16, 18 tauche der Gedanke der Rechtfertigung nach dem Tode auf ohne persönliches Erleben; aber nur vorübergehend,  $\text{נָם עָתָה}$  — schon jetzt und der Gedanke: ich brauche das in 18 Gewünschte gar nicht, denn ich habe schon jetzt einen Zeugen meiner Unschuld, und an den wende sich Hiob mit der Bitte, daß er eintrete für ihn vor seinem Tod. Was hier bloßer Wunsch und Bitte sei in c. 19 Gewißheit.

Dillm<sup>4</sup> meint, ob man „auch jetzt noch“ oder „schon jetzt“ übersetze, Hiob besinne sich nach dem Aufruf an die Erde, daß er einen Zeugen seiner Unschuld im Himmel habe und bitte ihn um sein Eintreten. Darin hat Bu nach meiner Meinung Recht, daß Hiob um ein Eintreten Gottes vor seinem Tod bitte cf. 16, 22. Gefahr ist im Verzug;

wenn die Hilfe nicht bald kommt, so ist es zu spät. Freilich auch hier sind die Meinungen verschieden; nach Manchen ist der Sinn der Begründung in 22: da seine Ehrenrettung durch Wiederherstellung seiner Gesundheit nicht mehr möglich ist, so möge Gott für ihn eintreten, wenn er gestorben sei.

Daraus, daß Hiob den Gedanken an ein Wiederaufleben nach dem Tod in c. 14 so schroff abgewiesen hat, folgt nicht notwendig, daß dieser Gedanke gar nicht wiederkehren kann und es ist nicht ausgeschlossen, daß sich in unserer Stelle eine Verbindung jener Hoffnung des Wiederauflebens nach dem Tod und des andern der Ehrenrettung in der Weise finde, daß Hiob eine solche nach dem Tod irgendwie zu erleben hofft. Und aus sprachlichen Gründen glaube ich, s. o., daß in 26 eine solche Hoffnung ausgesprochen ist. Es ist aber zuzugeben, daß in 26 keine Übersetzung und Auffassung voll befriedigt und der Schluß liegt deshalb nahe, daß hier Verderbnis des Textes vorliegt. Diese Vermutung wird bestätigt besonders durch eine Vergleichung mit der Übersetzung der LXX.

#### C. LXX.

25 ff. οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων  
ἐπὶ γῆς 26 ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα.  
παρὰ γὰρ Κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη,

27 ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι,

ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος·

πάντα δέ μοι συνετέλεσται ἐν κόλπῳ.

Cod Alex, die kopt. und syr. Übersetzung (Tochterübersetzungen der LXX) lesen ἐπὶ γῆς, Cod Sinait. und des Hieronymus Übertragung der griech. Übersetzung ἐπὶ γῆς ἀναστήσαι in 25; also aus LXX kann man nicht sehen, ob בִּן׳ zu 25 oder 26 gehört Beer p. 123. Nach J. F. Schleusner Nov. Thesaur. Lex. in LXX Lips 1820/21 ist ἀέναιος = η, nach Stick de goele p. 10 מִתְּחִילָה η.

Ὁ ἐκλύειν με μέλλων ist nach Schleusner מִתְחַלֵּץ לִי, auch Stick — לִי. Die Behauptung von Merx, daß LXX מִתְחַלֵּץ übergangen bzw. nicht gelesen habe, läßt sich nicht beweisen. Für M מִתְחַלֵּץ hat LXX nach Beer מִתְחַלֵּץ gelesen, falls sie nicht von einer dogmatischen Voraussetzung aus מִתְחַלֵּץ in מִתְחַלֵּץ geändert hat.

Theodot. ὁ ἀγγιστεύς μου ζῇ καὶ ἔσχατον ἐπὶ χόματος ἵναστήσει = M.

V. 26. In 26a hat „LXX מִתְחַלֵּץ nicht gelesen oder es schon genügend durch ἀνὰ in ἀναστήσαι ausgedrückt geglaubt“ (Beer). Τὸ δέρμα μου = מִתְחַלֵּץ. Durch ἀναστῆσαι kann nur das Wort zwischen מִתְחַלֵּץ und מִתְחַלֵּץ wieder gegeben sein. Aber quomodo vox ἀναστῆσαι exprimat hebraicum מִתְחַלֵּץ cum doctissimis interpretibus ignorare fas est sagt Henke s. Stick comm. d. goele p. 11. Beer vermutet, daß LXX auf eine Form von מִתְחַלֵּץ oder מִתְחַלֵּץ zurückgeht. Ilgen in seinem Buch über Hiob p. 167 glaubt מִתְחַלֵּץ sei als Subst. angesehen worden von LXX nach der Form (מִתְחַלֵּץ). Ein ganz mißglückter Versuch, den man schon gemacht hat, um die Übersetzung der LXX aus M zu erklären, ist der: מִתְחַלֵּץ wird als Subj. zu מִתְחַלֵּץ angesehen = haec circumdant und das soll sein = his (sc. miseriis et doloribus) coarctatur, premitur cutis.

Es ist eben unmöglich, die Übersetzung der LXX aus dem MT zu erklären, und die Vermutung liegt nahe, daß der Text, den LXX benützt hat, beschädigt gewesen ist, oder daß sie anders gelesen hat. Stick vermutet מִתְחַלֵּץ cf. Prov. 9, 12, Sgfr. מִתְחַלֵּץ. Mach Merx ist ἀναστῆσαι ταῦτα nur = מִתְחַלֵּץ.

26 b. M	מִתְחַלֵּץ	מִתְחַלֵּץ	מִתְחַלֵּץ
Stick retrovert LXX	מִתְחַלֵּץ	מִתְחַלֵּץ	מִתְחַלֵּץ
Sgfr.	מִתְחַלֵּץ	מִתְחַלֵּץ	מִתְחַלֵּץ
Beer	מִתְחַלֵּץ	מִתְחַלֵּץ	מִתְחַלֵּץ

Beer fügt bei: durch Retrovertieren LXX's lasse sich kein hebräischer Vers mit parallelen Gliedern gewinnen. Die Übersetzung weckt den Verdacht, daß sie entweder geraten ist oder daß sie auf verderbtem Text beruht.

27 c übersetzt LXX

πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ.

Stick gibt das wieder קנה יתא כל לו, also nur ein einziger Buchstabe des MT geändert. Beer vermeidet auch das noch, indem er übersetzt קנה ית' כל לו. לא mit Suff. das Pron. reflex. ausdrückend s. Nöldeke, syr. Gramm. § 223 u. Dan. III, 12.

Itala ganz wie LXX.

LXX hat nicht an eine Auferstehung, sondern an eine medizinische Wiederherstellung gedacht. Ἀνίστημι ist nur dann = auferwecken, wenn aus dem Zusammenhang deutlich ist, daß es sich um einen Toten handelt. Stick führt an, δέρμα heiße in LXX nie corpus, sondern es sei immer und überall die Haut im eigentlichen Sinn darunter verstanden. Er erwähnt ferner ein „scholion pervetustum“: ὁ ἐκλύειν με μέλλων τῆς πληγῆς, τοῦτ' ἐστὶν ὁ ἰασόμενος.

Clem s. Geschichte ist der erste, der die Auferstehung darin ausgesprochen fand; dagegen Chrysostomus und die meisten Lehrer der griech. Kirche haben an Wiedergenesung Hiobs gedacht. Es war nicht mehr als natürlich, daß das ἀναστήσαι κτλ in der christl. Kirche zum Gedanken an die Auferstehung führte, vollends wenn man statt δέρμα σάρξ oder σῶμα setzte.

Vulgata.

Scio enim, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum. 26. Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. 27. Quem visurus sum ego ipse et oculi mei complexuri sunt et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo. 27 = M.



erat et premebatur sive coarctabatur, cutis ac corpus Jobi s. daselbst p. 26. — In seinem Kommentar p. 174ff. sagt er, **וְהָיָה** könne auf nichts als **וְהָיָה** V. 23 gehen. V. 26 sei Fortsetzung des Wunsches V. 23f. u. V. 25 Parenthese.

So übersetzt er V. 23ff.

וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם  
וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם

O wenn doch aufgeschrieben wären meine Worte und aufgezeichnet in ein Buch, auch mit Eisengriffel und Stift von Blei für ewig, und in den Fels gezeichnet würden; — denn ich weiß, daß mein Erretter lebendig ist und am Ende sich auf der Erde offenbaren wird; — und auf meine Haut diese gewickelt wären und auf mein Fleisch! Wenn meine Augen Gott sehen, sehen sie Licht; meine Nieren ganz und gar wegen meines Schicksals schwinden.

Das Verständnis dieses Wunsches ergebe sich durch den syr. Sprachgebrauch hinsichtlich des **וְהָיָה** und seiner Derivate. **וְהָיָה** werde vom Einwickeln der Füße, des Leichnams etc. in Leinwand gebraucht z. B. Matth 27, 59. Joh 20, 7 etc., vom Einwickeln in Windeln Luk 2, 7—Hiob. 38, 9 stehe **וְהָיָה** für mas. **וְהָיָה**, — ferner vom Zusammenwickeln der beschriebenen Buchstreifen, die aufgerollt wurden, **וְהָיָה** geradezu der Name einer solchen Membrana 2 Tim 4, 13 etc. Der Syrer finde demnach dies im Text, daß H. seine Unschuldsbeteuerungen aufgeschrieben und diese Streifen um seinen Leib gewickelt haben möchte, etwa im Sinn wie C. 31, 36, oder so, daß sie ihm statt der gewöhnlichen Leichenbinden angelegt würden.

#### Targum zu V. 25—27.

V. 25 = M, nur **וְהָיָה** zur Verdeutlichung des Subj. von **וְהָיָה** eingeschoben.

V. 26. **וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם וְהָיָה כְּחֵם**



ergänzt תול vor זאת und טוב nach אחזה, verbindet ארץ mit נפשי. In der engl. Polyglotte heißt die Versio Latina dieses Verses: Et post quam inflata fuerit [Stickel intumuit] pellis mea, erit hoc; et de carne mea videbo iterum Deum.

V. 27 = M.

In der Auffassung des Targumtextes gehen die Meinungen auseinander: Nach der Ansicht von Coccejus, Kosegarten, Köstlin p. 7 gehen die Worte auf die Auferstehung. Stickel glaubt: chaldaicum paraphrastam, Jobi verba eum in sensum interpretatum esse, ut speret per Dei aliquem actum judicalem, sibi soli propitium fore ut in pristinum vitae suae felicioris statum restituatur.

Resultat für V. 26: Peš und Targ bieten keinen andern Text als M. Über LXX s. o. p. 129. Aus den Vrss. ist kein Rat zu holen.

D. Stellung des Abschnitts im Ganzen des Buchs.

In c. 19 haben wir einen Höhepunkt der Dichtung erreicht. Wenn das richtig ist, muß sich die Wirkung davon im Folgenden zeigen. Laue, Die Komposition des Buches Hiob, der die ante mortem-Auffassung teilt, sagt, weil Hiobs Hoffnung, die er in 25 ff. ausspreche, nicht gleich in Erfüllung ging, so breche er von c. 21 an radikal mit Gott. Er beruft sich für diese Auffassung hauptsächlich auf c. 21 und 24. Diese Auffassung aber ist nicht richtig. Gewiß Hiob geht von jetzt an auch offensiv gegen die Freunde vor; aber im Ganzen ist seine Stimmung eine ruhigere geworden. Schon mehrmals haben die Freunde zu ihm geredet vom schlimmen Los der Gottlosen und Zophar hatte ihm noch in c. 20, nur auf den letzten Gedanken von c. 19 eingehend, eine lange Rede über das gleiche Thema gehalten. Hiob, der seit c. 19 weiß, daß Gott seine Unschuld kennt und auch noch an den Tag bringen wird, greift jetzt auch die andere Seite des von den Freunden verfochtenen Vergeltungs-

dogmas an, indem er sie hinweist auf die vielen Fälle anderer Art. Gottlose Leute, die nichts nach Gott fragen, die zu ihm sagen: weiche von uns, wir haben keine Lust, deine Wege zu kennen, was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen sollten, die haben Glück in ihrer Familie und mit ihrem Besitz, und wenn man hinweist auf ihr schreckliches Ende, — wann ist ein solches zu sehen? Da stirbt der eine recht im Wohlbefinden trotz seiner Bosheit und der andere mit verbitterter Seele, und hat nie Gutes genossen. Und wenn sie gestorben sind, so liegen sie im Staube und Gewürm deckt sie beide. Wie mögen die Freunde angesichts solcher Tatsachen an ihrer Theorie festhalten! Der Wendepunkt tritt nicht erst in c. 27 ein, wie z. B. Giesebr. will. Gerade die Abschnitte, auf die man sich beruft c. 27 u. 28 gehören, wenigstens c. 28, kaum zum ursprünglichen Gedicht. Und in c. 27 haben wir von V. 7 an entweder eine Zopharrede oder dieser Abschnitt muß auch ausgeschieden werden.

Von den Bedenken, die sich gegen die post mortem-Auffassung unserer Stelle erheben, ist das schwerwiegendste: wie stimmen die Scheolvorstellungen, die wir im Buche finden mit dem Gedanken, daß die abgeschiedene Seele Hiobs Zeuge der Ehrenrettung seitens Gottes sein kann? Sind wir mit diesem Gedanken nicht in ein dem Buche Hiob fremdes Gebiet geraten? Die Lebensauffassung im Buch Hiob ist ganz die der Patriarchengeschichte. Reuss meint, der Epilog allein hätte vor einer post mortem-Auffassung bewahren sollen. Aber auch in den Reden der Freunde und denen Hiobs tritt uns dieselbe Lebensauffassung entgegen wie im Epilog s. z. B. 5, 26 „Du wirst in voller Reife ins Grab steigen, wie Garben eingebracht werden zur rechten Zeit“. Das ist das hohe Gut, das Hiob zuteil wird, wenn er sich der Züchtigung des Allmächtigen nicht weigert. Ein kurzes Leben und rascher Tod sind Strafe der Gott-

losigkeit z. B. 8, 11—13. Hiob selbst hatte die Hoffnung, daß ihm dieses Glück zuteil werde. In dem schönen c. 29, da er zurückblickt auf sein früheres Glück und jene יְמֵי זָרְמוֹ, da Eloah noch treulich über seinem Zelte wachte und seine Leuchte über Hiobs Haupt erglänzte, da er noch weit geachtet war nicht bloß um seines Reichtums, sondern auch um seiner Gerechtigkeit willen, — da hatte er noch jene Hoffnung und dachte, mit meinen Nachkommen werde ich verenden oder werde ich alt werden (Sgfr mit LXX ἡλικίᾳ) und gleich dem Sand viel machen die Tage (LXX ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, nach Hitz eine auf Mißverständnis beruhende Korrektur für ursprüngl. φοίνιξ). Bick streicht den Vers ohne Grund.

Dieser Wertschätzung des irdischen Lebens entsprechend sind die Vorstellungen vom Leben nach dem Tod. Die Scheol, anderer Name שְׁחֹל, im Erdinnern gedacht mit Riegeln und Türen s. 17, 15 f. 38, 17, ist das Versammlungshaus alles Lebendigen 30, 23. Hier ruhen alle ohne Unterschied. Klein und Groß ist dort gleich 3, 17—19 (אִתּוֹ in 3, 19 fassen unter den Neuesten so Duhm, Del., letzterer mit der Bemerkung, genau so gebrauche der Assyrier sein sū „es“ und sūma „ebendasselbe“. Bick<sup>b</sup> streicht 3, 19), die Könige und höchsten Beamten sind da, dort haben die Frevler ausgetobt und die Opfer ihres Frevelmuts haben dort Ruhe (diese sind doch wohl mit den יְנִיעֵי כֶּסֶף gemeint), Friede haben die Gefangenen, hören nicht mehr die Stimme des Drängers und der Knecht ist frei von seinem Herrn. Die Scheol ist ein Land, wo tiefste Finsternis herrscht 10, 21 f. Im MT haben wir eine ganze Häufung von Attributen der Scheol, die sie als ein furchtbar düsteres Land erscheinen lassen, sie ist das Land, aus dem es keine Wiederkehr mehr gibt, „das Land der Finsternis und des Dunkels, das Land tiefstem Dunkel gleichender Düsternis, unabgestufter

Schwärze, es gibt keinen Wechsel von Tag und Nacht, selbst der Lichtstrahl ist gleich der Mitternacht, die Sonne scheint in diesen Tiefen nicht, also kohlpechrahenschwarz ist die Unterwelt“. Bick<sup>b</sup> streicht 10, 22 als „müßige Tautologie“ zu 21b. Nach Beer ist 22c Dittographie zu 22a, in 22b meint er, müsse **וְיָמֵי** **וְלַיְלָה** befremden; denn die Hebräer hätten sich ihre Scheol gar nicht so ohne alle Ordnung gedacht, sie redeten, von Abteilungen Prov 7, 27, hintersten Räumen Ez 32, 23cf. auch Schwally a. a. O. p. 61 Anm. 1. „**וְיָמֵי** ist nicht zu übersetzen“. Kann man nicht bei **וְיָמֵי** mit Neueren an den Wechsel von Tag und Nacht denken?

Die in der Scheol befindlichen Seelen sind völlig teilnahmslos gegenüber von dem, was auf der Erde vor sich geht 14, 21f.; nur Schmerzens- und Trauerempfindungen haben sie noch. „Mögen zu Ehren kommen seine Söhne — er weiß es nicht, mögen sie gering geachtet werden, er merkt nicht auf sie. Nur sein Fleisch an ihm fühlt Schmerz, nur seine Seele an ihm trauert“ oder „nur sein eigenes Fleisch d. h. sein Leibesleben, das jetzt zerstört und verloren ist — darob empfindet er den Schmerz und seine Seele — darob trauert sie“ (Grill, Manuskript). Franz Del. stellt sich die Sache so vor, daß der verwesende Leib schmerzliche Reflexe in die abgeschiedene Seele werfe, aber dann müßte es **וְיָמֵי** heißen. Dillm denkt, daß der verwesende Leib noch einen Rest von Beseelung in sich, eine Art Empfindung von seiner Verwesung habe. Aber der Leib kann doch keine Empfindung mehr haben, wenn ihm die Seele fehlt. Deshalb meint Schwally a. a. O. p. 97, man werde an eine aus Leib und Seele bestehende Schattengestalt des Totenreiches zu denken haben. Der Mensch ist im Zustand des Schlafes 14, 12. Mit dem Rest des Lebensgefühls, das ihm noch geblieben ist, kann er nur sein eigenes, dumpfes und jammervolles Schattendasein empfinden, Grill begründet seine Ansicht

damit, die herkömmliche Deutung unterdrücke den notwendigen Gegensatz zwischen der eigenen Person und den Kindern des Verstorbenen und verstehe das **בשר** vom toten Leib im Grab, während doch **בשר**, wenn vom Menschen gesagt, niemals den Leichnam bedeute, sondern stets den lebendigen Leib cf. zu unserer Stelle 21, 26. (Duhm hebt hervor, daß die populäre Vorstellung eine andere gewesen sei mit Berufung auf Jer. 31, 15). — Angesichts solcher Vorstellungen fragt es sich allerdings, ob wir nicht in unserer Stelle eine spätere Einschaltung oder im mas. Text eine den Bedürfnissen einer späteren Zeit entgegenkommende Veränderung des ursprünglichen Wortlauts haben cfr. Cheynes Vermutung.

So hat in neuerer Zeit Siegfried V. 25—27ab als späteres Einschiesel gestrichen; hier werde die Auferstehung der Gerechten als möglich betrachtet cfr. Dan 12, 13, 2 Makk 7, 9, 11. im Gegensatz zu den Scheolvorstellungen im Buch Hiob c. 3 u. s. w. s. Siegfr. the book of Job p. 38. Und Beer sagt „Ist in 19, 25 ff. irgendwie ein posthumes Erlebnis ausgesprochen, dann befriedigt nur die Auskunft Sgfrs., diese Verse als mit der Idee des ganzen Gedichtes unvereinbar zu streichen“.

In V. 25 ist, wie wir sahen, die Beziehung auf die Zeit vor oder nach dem Tod unsicher; aber in V. 26f. haben wir ein „posthumes Erlebnis“ ausgesprochen. Wir haben allerdings auch gesehen, daß keine einzige der verschiedenen Erklärungen ganz befriedigt und daß der Text aller Wahrscheinlichkeit nach in 26a verderbt ist. Es sind denn auch in der Tat eine ganze Reihe Emendationen vorgenommen worden. Ich erwähne folgende:

Sgfr. liest V. 25 ב **וְאַחֲרָיָה עַל עֶמְרִי יָקוּם**

V. 26a u. b gibt er den Text auf Grund der LXX wieder:

לְחַיּוֹת עוֹרֵי מַכְלָל וְאֵת

וּמְאֻלָּה נַעֲשֶׂה לִי אֵלֶּה

לִּלְבָּד — eine Krankheit erdulden Prov. 18, 14. Der Sinn von 25b u. 26a: er wird sich erheben auf meinem Grabe, um meine Haut zu beleben, welche dies, nämlich den Aussatz erdulden muß. — In 27a liest er וְאֵל für וְאֵשׁ.

Merx hält 26a für unübersetzbar und vermutet, daß ursprünglich hier gesagt war: „spät noch werde ich mein Heil erschauen“. 26b verbessert er bis auf אֶחָדָה nach LXX וְאֵשׁ אֶחָדָה אֶחָדָה. Bi: V. 25 — M. V. 26a וְאֵשׁ אֶחָדָה אֶחָדָה, 26b wie Merx. — 27. — M. V. 26a — Et postea, his praesentibus absolutis, veniet testis meus, nämlich Gott 16, 19. 26b ich werde dies vom Allmächtigen bezeugt sehen, nämlich meine Unschuld. Bi: 26a וְאֵשׁ אֶחָדָה אֶחָדָה, 26b wie Merx „mein Zeuge wird mich rächen, Fluch meine Gegner treffen“. Über Hoffmann, Duhm und Cheyne s. Geschichte der Auslegung.

Beer: (נִשְׁקָמְתִּי) וְאֵשׁ אֶחָדָה אֶחָדָה. 26b wie M. — „und nachher [zuletzt]: meine Haut, ich bin zusammengeschrumpft und fleischlos werde ich Gott schauen“. וְאֵשׁ Gen. 18, 5 Ex. 5, etc. s. Gesch. der Auslegung.

Neubauer (Athenaeum, 27. 6. 85) stellt in V. 25 für נָאִל zur Wahl אֶלִי und liest statt עַל עַמִּי יָקוּם — בְּלִצְעָתִי יָקִיץ. In V. 26 liest er נִקְמָה oder נִקְמָה für נִקְמָה, וְאֵשׁ אֶחָדָה אֶחָדָה für וְאֵשׁ אֶחָדָה אֶחָדָה: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und endlich alles Fleisch auferwecken wird, Und nachdem meine Haut veratört und mein Fleisch verzehrt ist, werde ich Gott schauen“. Aus Budde Hiob p. 107. Dieser bemerkt dazu: „Ist eine Überzeugung von der Auferweckung aller Menschen gehört so wenig hierher, daß die Stelle damit als Glosse erwiesen wäre“. וְאֵשׁ Bu setzt in Klammern dazu „וְאֵשׁ?“ Sollte es nicht heißen וְאֵשׁ Hoph. v. תָּמַם?

J. Ley (Theol. St. Kr. 1900 p. 117f., liest, da bei וְאֵשׁ „weder „nach meiner Haut“ in temporalem וְאֵשׁ „hinter meiner Haut“ in lokalem Sinn sprach-

und sinngemäß sind und diese Übersetzungen nur als Notbehelf angenommen werden“, עורי statt עורי. עור als Subst. — Dauer, Dasein ψ 104, 33 Gen. 48, 15 Num. 22, 30. Also ואני עורי — nach meinem Dasein, wenn ich nicht mehr bin. נקמ hält er für eine Randglosse (da es nur eine künstliche und keine sprachgemäße Erklärung zulasse) zur Bezeichnung, daß sich hier im Urexemplar eine Lücke (lacuna) vorgefunden. נקמ — (die Buchstaben) sind beschädigt, verwischt cf. Jes 10, 34. 17, 6. 24, 13; vielleicht ein term. techn. Die Randglosse sei in den Text gekommen zum Ersatz des fehlenden Wortes. Der Parallelismus spreche dafür, daß dies אָרָע oder אָרָה גֵּלָאֵטet habe, זאת sei als neutral. Obj. dazu zu denken. Also Übersetzung: „Und nach meinem Abscheiden werde ich dieses erfahren, und meines Fleisches (Leibes) ledig werde ich Gott schauen.“

Wäre es nun nicht denkbar, daß wir in V. 26 u. 27, nicht in V. 25—27 a b wie Sgfr. will, eine spätere Einschaltung hätten? Die Lesart Leys ואני עורי geht gut; aber ebenso gut würde nach ואני ein Infinitiv passen cfr. Klstrm. mit seinem אָרָע עורי וְנָ (עורי Inf. von עור), und gerade die Stelle, die so häufig gegen die post mortem-Erklärung angeführt wird, c. 14, 12 legt die Möglichkeit nahe statt עורי zu lesen עורי, wenn es 14, 12c heißt: וְנָ עָרַע מִשְׁנָתָם: parallel ist יִקְצוּ in 12b cfr. Dan XII, 2 יִקְצוּ sie werden erwachen, nämlich aus dem Todesschlaf, dort etliche עוֹלָם, etliche לְחַיִּים לְחַיִּים. V. 26a würde dann also heißen:

ואני עורי אֶרְאֶה זאת

V. 26 b u. 27 bleibt wie bei M. — זאת würde auf das in 25b Gesagte sich beziehen. Die Übersetzung würde lauten: Nach meinem Erwachen werde ich das sehen und von meinem Leibe aus cfr. 2. Makk 7, 10 u. 11 werde ich Gott schauen.

Wenn man so V. 26 u. 27 als spätere Glosse ausscheidet,

so schließt sich V. 28 f. gut an 25 an. Hiob spricht dort die Gewißheit aus, daß sein Ehrenretter und Ehrenrächer lebt und als einer, der das letzte Wort hat, gegen den Staub, d. h. die Freunde auftreten wird. Wenn sie also fortfahren wollen, Hiob zu verfolgen mit ihren Anklagen und Beschuldigungen, so mögen sie doch bedenken, daß dann Strafe auf sie wartet und daß es einen Richter gibt cfr. 13, 7 ff. Mir scheint die Parallelstelle 16, 18 ff. es zu verbieten, auch V. 25 als Glosse zu erklären.

---



## Die Namen der Schwestern Kains und Abels in der midraschischen und in der apokryphen Literatur.

Die alten Bibelleser beschäftigte die Frage sehr, wie die Kinder des ersten Menschenpaares den Zweck des Lebens ohne weibliche Geschöpfe erfüllt haben? Sie fanden die Lösung darin, daß mit den Söhnen auch Töchter geboren wurden. Über Zahl und Namen dieser Töchter begegnen uns große Differenzen. Diese beruhen auf Willkür der Exegeten und Verfasser. Trotzdem diese Überlieferungen der Bibel fremd sind, hat die Frage von rein philologischem Standpunkte, wie vom literarischen Interesse.

Die alte Version hat Pseudo Jonathan (Gen. CIV. v 2.) ואומיפת למילד מן בעלה אדם ית תיזמתיה וית הנל. (Nach dem Suff. zu schließen, war das die Zwillingschwester Kains, und P.J. behauptet Kain wäre der Sohn des Smal's, während die Tochter dem Adam entstamme.) Da hier weder Namen, noch Zahl der Zwillinge erscheinen, so können wir diese Nachricht als die älteste uns erhaltene betrachten.

P.J. verrät auch an einer andern Stelle die Kenntnis dieser Sage, Lev. 20. v. 17. ונבר די ישמש עם אחתיה ברת אביו או ברת אמיה, ויבוי ית ערייתא. והיא תבוי ית ערייתיה נגיי הוא, ארום חסדא עבדית עם קדמאי מן בגלל דיתמלי עלמא מנעון, עד לא אחיהב קימא בעלמא, ומן דאחיהב קימא בעלמא, כל דיעבד כדון וישתיוצון במחנה.

PJ. fand also in der Schrift (in den Worten חסד היא) eine Bekräftigung der, wahrscheinlich damals schon, landläufigen Tradition. Dieselbe Auffassung begegnet uns im Sifra ed. Weiß. (Wien 1882), p. 92. Col. 4. 230 deutlicher: שם קאמר קין נשם אחותו תלמד לומר חסד הוא, ועולם מתחלתו לא נברא אלא בחדש שנאמר אמרת: עולם חסד יבנה (Ps. 89,3).

Allem Anschein nach ist dieser Passus im Sifra, jünger als Targum; das zeigt, die erweiterte Form ganz klar, wodurch auch das hohe Alter der rabbinischen Tradition festgestellt ist.

Im folgenden bringen wir erst die apokryphen und die an dieselben sich anschließenden späteren christl. Nachrichten, dann die midraschischen. Im Buche der Jubiläen (C 4 v1, v 10) werden און und עצורה genannt, wie wir sehen werden, sind diese rein semitischen Namen von den übrigen völlig verschieden. Das Adambuch (übers. von Dillmann p. 67) hat Luva, welcher Name (nach Dillmann l. c. 139. n. 52) aus Lebuda entstanden sein muß, als Schwester des Kain; Abels Schwester heißt Aklemja (im Clem. Aeth.), bei Bar-Hebr. ist قليميا Climia die Schwester Kains, und Lebudha, die Schwester Abels, was sehr wichtig ist; wie auch die Übereinstimmung bei R. Gedalja ibn Jahja im Šalšelet ha kabbala p. 92<sup>b</sup> mit Ps. Methodius (Bibl. Patrum. maxima tom. III. p. 757) wo Kains Schwester Chalmana resp. קלמנה benannt wird. Bezold's Schatzhöhle p. 8. hat (ich gebe die Estrangelo-Schrift in hebr. wieder) ותמן חכם אדם לחזא אתתה ובמנת וילדת לקאין וללבודא תתה . . . ותוב במנת וילדת להבל ולקליקת.

Trotz der mannigfaltigen Verdrehungen und verschiedenen Künsteleien können die Namen לבודא und כלימא deutlich erkannt werden.

Begeben wir uns nun auf das weite Feld der Midraschim! GR. C 22 lehrt R. Jehošua ben Korḥa וידדו שנים

שבועה. קין ותאומתו וזבל ושתי תאומותיו. (GR. C 61, Bar Kapara, ותוסף ללדת. נולד הוא ושתי תאומותיו, nach R. Huna C 22. גומלה אני אומר אני גומלה. ששני bildet sie die Ursache des Streites zwischen beiden. (Jalkut [Ven. ed. pr.] fehlt zwar der Namen des Lehrers an erster Stelle, trotzdem gehört die Auslegung dem hohen Altertum an.) Allerdings nach allen hatte Abel zwei Schwestern, Kain nur eine.<sup>1</sup>

In den Pirke (C 21) lehrt dieses — doch jeder hatte nur eine Zwillingschwester — R. Majaša. נולד קין ותאומתו וזבל. ותאומתו עמו. (Im P. hat dieser Agadist R. Išmael zum Gegner, im Mhg. Col. 106 ed. Schechter, R. Simon, im Jalkut nur ר.) Nun finden wir aber im Midraš hagadol (ed. Schechter das.) die äußerst interessante Mitteilung der Namen des ersten Schwesternpaares. Bisher hatten wir in apokryphen Quellen die Namen gehabt, in der rabbinischen Literatur hier zu allererst. Der Redaktor des Midraš bringt erst ein Excerpt aus den Pirke, dann aus Abot d. R. Natan, zuletzt aus einer nicht zu bestimmenden Quelle ולזכרנו קין וקנונתו וזבל ולזכרנו. Die verschiedenen Namen bei den ersterwähnten Schriftstellern ergeben den Namen Lebudha mit Sicherheit, im andern ist ein Schwanken fühlbar. Unseres Erachtens hat Mhg. die ursprüngliche Fassung der Namen erhalten und schließt sich der oben erw. Gruppe des Bar-Hebreus an. Vor allem sei auf die Unzulässigkeit einer Korrektur וזבלו (Schechter, N. 7) aufmerksam gemacht, da der Name Lebhuda zur genüge bestätigt und befestigt erscheint; da-

<sup>1</sup> Unter dem Einfluß dieser Tradition ist die Entstehung der Sage von den Zwillingsstöckern der zwölf Stammväter zu erklären. GR. C 82 wird nämlich eine Lehre des R. Jehošua [vielleicht gar derselbe von C 22?] gebracht: כל שבט ושבוש נולדה תימטו עמו ובנימין נולדה תימטו אחרת. Die Analogien beider Traditionen lassen über die Verwandtschaft keinen Zweifel übrig; überhaupt, wenn wir den Umstand genau erwegen, daß dem Benjamin zwei Schwestern zuerkannt werden.

nach wird die falsche Schreibart קטנות zu erklären sein, nach Analogie der Form von לודא. Jedoch ist קטנות eine fem. Form von קטן, wie von רשע, רשעות; von זל, זלזל, von פיר, פירר, פירר, פירר, u. a. m; ebenso ist die Erklärung von לודא, das א ist als Suf. zu betrachten, darüber wohl kein Zweifel, (vgl. bei קטנות!). Die Etymologie ist dunkel. Da die Schreibung mit א in der Überlieferung feststeht und Wechsel von א und ל nicht zu belegen ist, so hat die Annahme, der Name sei — לודא von — לני anfachen, anblasen lautliche Schwierigkeiten.

Berlin.

A. MARMORSTEIN.

## Der Text zu Jesaia 24—27.

Von Ernst Liebmann.

27, 6 **הבאים** ol ἐρχόμενοι **יבנו** יבנוי **יבנו** qui ingredi-**נלוחתתן** יתובון לארעתון untur**ישראל** τέκνα**יבנו****תמן** תילדון impetu**יעקב** Ἰακώβ**יבנו****דבית** יעקב ad Jacob**ΑΣΘ** τοὺς ἐρχομένους ἰσχύσει.**ה** **ישראל** Ken 136.**ט** **יתובון** reg.

Sämtliche Verss. beziehen **הב'** auf Israel; **ט** scheint statt **ישראל** bloß **ישראל** oder **ישראל** zu haben, was dann durch τέκνα verdeutlicht wurde. **ΑΣΘ** übersetzen als ob **ישראל** dastünde, doch ist ihre Übertragung vielleicht nur ein Kompromiß. **ΑΣΘ** setzen wohl **ה** woraus, punktieren aber **ישראל**.

**ט** ist ganz merkwürdig; wahrscheinlich hat er an die Bedeutung entwurzeln gedacht, oder sollte er **ישראל** gelesen haben?

pr. **הגה** Grtz.; pr. **הימים** (Eccl. 2, 16 Jer. 7, 32; eine ähnliche Lücke in 66, 18) Chey. Mar.; **אלים** wie Eichen Brdk.; **הבא** Oo.; **ישראל** Grtz. Mar.; **ישראל** Lo.

Diese Konjekturen sind zum größten Teil durch die Stellung, die man dem Vers im Zusammenhang anweist, hervorgerufen. Meist wird er auf die Zukunft bezogen, was Oo. für unmöglich hält, daher seine Verbesserung. Doch muß seine Lesart wie die von Lo. und Grtz. zweifelhaft erscheinen, weil sie sich nur auf die Verss. stützt. Da **הבאים** allein nicht

richtig sein kann, so muß man entweder ימים oder etwas Ähnliches ergänzen (Sa. sucht dadurch zu helfen, daß er ב vor יעקב ergänzt), oder das Wort selbst als verderbt ansehen. Wahrscheinlich steckt das so oft vorkommende ביום ודומא darin.

יָצַי	βλαστήσει	נָחַל	יִפְשֹׁן	florebit
וּפְרָח	καὶ ἐξανθήσει	וַיִּפְרֹחַ	וַיִּפְשֹׁן	et germinabit
יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל	דְּבִית	יִשְׂרָאֵל	Israel

הָ Ken 258; יִפְרָח Ken 658, Str: B im Qethibh, וּפְרָח in Qere; das erste haben die orientalischen Cod. das letzte die occidentalischen; בִּישְׂרָאֵל 4 (5) Ken.

Lo. liest entsprechend seiner oben angeführten Konjektur וּפְרָח יִצְיָן indem er יצ' zum Vorhergehenden, ו' zum Folgenden nimmt.

וּמָלְאוּ	καὶ πληθήσεται	וַיִּמְלֵן	et implebunt
בְּנֵי	οἴκου-	וַיִּפְרֹחַ	faciem
תְּבֵלָה	μένη	וַיִּפְרֹחַ	orbis
תְּבוּנָה	τοῦ καρποῦ αὐτοῦ	וַיִּפְרֹחַ	semine

הָ Ken 129; בְּנֵי Ken 684 prim. תְּבֵלָה > Ken 109; תְּבוּנָה Ken 684.

Θ ἐμπληθήσ. Prs txt. Tdf. ASQΓ; πληθήσ. B und Luc. 12 Prs (109, 302, 305).

Θ wird kaum gelesen haben: וְנִמְלְאוּ ב' ת' תְּבוּנָה, sondern hat, um den Wechsel zwischen Sing. und Plur. zu vermeiden, statt der aktiven die passive Konstruktion gewählt. Ob αὐτοῦ auf ein entsprechendes Suff. in der Vorlage hinweist? Zu οἴκου. vgl. I p. 34.

תְּבוּנָה bei Ken wird als Schreibfehler zu beurteilen sein (ebenso Keil).

Der ganze Vers wird von Chey. als Glosse gestrichen, wie der Stil beweise; wahrscheinlich solle es das Bindeglied zwischen v. 2—5 und dem Folgenden sein; auch D-K betrachtet den Vers entweder als Glosse oder als Rest eines ausgefallenen Abschnittes; ähnlich Du.

27,7 כַּחֲכֵה מִי וְכִי אֹתוֹס הַמֶּלֶךְ הַכְּמִיחַ numquid jux-  
 כַּחֲכֵה ἐπάταξεν ἡμῶν, מִי מִיחַ ta plagam per-  
 [cutientis se  
 כַּחֲכֵה καὶ αὐτὸς οὕτως ἡμῶν ἔκτυπε percussit eum  
 [πληγήσεται;  
 כַּחֲכֵה καὶ ἡμῶν כַּחֲכֵה aut  
 כַּחֲכֵה ὡς αὐτὸς ἀνεί- ἡμῶν כַּחֲכֵה sicut occidit  
 כַּחֲכֵה λεν ἡμῶν, ἡμῶν כַּחֲכֵה interfectos eius  
 כַּחֲכֵה οὕτως ἀναιρε- ἡμῶν כַּחֲכֵה sic occisus est?  
 [θήσεται

חַ כַּחֲכֵה Ken 26; כַּחֲכֵה כַּחֲכֵה Ken 3; כַּחֲכֵה 9 Ken; כַּחֲכֵה Baer,  
 כַּחֲכֵה Ginsb.; כַּחֲכֵה Ken 99 prim, כַּחֲכֵה Rs 304.

⊗ ἐπάταξεν + καὶ αὐτὸς ἐπάταξεν Prs 62; αὐτὸς 3° +  
 οὕτως ald; ἀνείλ: ἀνείρεν Prs 62, ἀνῆρε Prs 147; οὕτως  
 2° + καὶ Γ, pr. καὶ αὐτὸς 15 Prs (11 Luc. 4 Hes) compl.  
 ald. ar.

Luc. καὶ 2°: ἡ 9 Prs (86?).

⊗ כַּחֲכֵה reg; כַּחֲכֵה pl.

⊗ hat entsprechend כַּחֲכֵה auch כַּחֲכֵה gelesen. Ferner  
 übersetzt er die beiden Partiz. gleichmäßig, hat also beide-  
 mal entweder das Akt. oder das Pass. gehabt. Wäre das  
 erste der Fall, so würde er ungenau übersetzt haben, da  
 dann die Suff. nicht ausgedrückt wären, wohl aber paßt  
 seine Übertragung zum Pass: das Töten der von ihm (Israel)  
 Getöteten, das Morden der von ihm (Israel) Gemordeten =  
 wie es selbst getötet resp. gemordet hat. Ob ⊗ bloß  
 = Plur.-Suff. כַּחֲכֵה, oder Sing.-Suff., oder wie חַ gelesen hat,  
 kann natürlich bei der vorliegenden Art der Übersetzung  
 = nicht entschieden werden. Statt כַּחֲכֵה scheint ⊗ einfach י zu  
 = haben.

⊗ 5 liest beide Partiz. im Akt. und mit Sing.-Suff.: ent-  
 sprechend כַּחֲכֵה auch כַּחֲכֵה oder כַּחֲכֵה. Der Sinn seiner Worte  
 ist: hat Jahwe Israel so geschlagen, wie es von seinen

Feinden geschlagen wurde? Während **⊗** Israel als den Schlagenden betrachtet, sieht **⊙** ihn als den Geschlagenen an.

**⊗** folgt in sehr klarer Weise der Auffassung von **⊗**. **⊙** ist ziemlich ungeschickt.

**⊗** מָכִיד Grtz Mo; **⊙** הָקִיד Hensl. Oo. Grtz; **⊗** מָכִיד Hensl. Grtz. **⊙** וְרָנִי Forer (crit. sac.) Lo. ID Mich. Hensl. Ew. Reuss Oo. Grtz. Brdk. Du. Chey. D-K. Mar.

Da der Vers ungemein gleichmäßig gebaut ist, wird man von vornherein vermuten können, daß die erste und zweite Vershälfte sich genau entsprechen. Es ist also zunächst zu entscheiden, ob die Partiz. als Akt. oder Pass. punktiert werden müssen. Im ersten Fall ist der Sinn: Jahwe hat Israel weniger geschlagen, im zweiten: er hat es mehr geschlagen. Für den ersten Fall (Akt.) gibt es dann noch drei Nüancen in der Auffassung: der Mord seiner Mörder kann bedeuten 1. das Morden, das Israels Mörder anwandten. 2. Das Morden, das gegen Israels Mörder angewandt wurde Dill.<sup>2</sup> Gu. 3. Das Morden, das gegen Israels Mörder angewandt werden soll D-K. Eine von diesen Möglichkeiten wird man, und zwar in beiden Gliedern wählen müssen. Störend ist aber, daß im ersten Glied das Sing-Suff. und im zweiten das Plur-Suff. bei dem Partiz. steht; es wird besser sein, nur eins von beiden zu wählen und zwar den Plur. Nach **⊗** ist ferner **⊙** einzusetzen (an und für sich könnte auch **⊙** verbessert werden). **⊙** vor **⊗** zu ergänzen, ist unnötig; zweifelhaft muß dagegen bleiben, ob **⊙** וְרָנִי und **⊙** מָכִיד oder **⊙** וְרָנִי und **⊙** מָכִיד gelesen werden muß; dies kann bloß durch den Zusammenhang entschieden werden.

<sup>2</sup> Im ersten Gliede bezieht Dill. das erste Suff. **⊙** auf Israel, das zweite auf die Feinde, es kommt also hier bloß die erste Möglichkeit in Betracht.



27,8 מִמְדָּם בַּמָּחֹמֶם וּמִמְדָּם בַּמָּחֹמֶם in mensura  
לְכַל בְּכֹל בְּכֹל contra

[mensuram  
וּמִמְדָּם בַּמָּחֹמֶם וּמִמְדָּם בַּמָּחֹמֶם cum ab-  
[jecta fuerit

וּמִמְדָּם בַּמָּחֹמֶם וּמִמְדָּם בַּמָּחֹמֶם judicabis  
[eam

ἈΣ ἐν σάτῳ σάτον; Θ ἐν μέτρῳ μέτρον ἐν τῇ ἐξ-  
αποστολῇ αὐτῆς κρινεῖς αὐτήν.

Ἡ מִמְדָּם Rs 211, מִמְדָּם Ken 154, מִמְדָּם Ken 294,  
2 Rs prim; בְּכֹל Ken 151.

Θ μαχομένος S; ἐξαποστέλλει S.

ט ל' : ה' reg.

Man könnte glauben, Θ habe geraten; dennoch macht auch Oo, welcher Θ so beurteilt, wichtige Emendationen nach ihm, und die nüchterne Untersuchung bestätigt, daß er ein unentbehrliches Hilfsmittel ist. Da ἐξαποστέλλ. die gewöhnliche Übersetzung von בְּכֹל ist, werden wir dieselbe auch hier annehmen dürfen; ferner hat Θ, wie schon Oo. Du. Chey. erkannten, die dritte statt der zweiten Pers. gelesen; αὐτούς braucht nicht notwendig auf ein Suff. der dritten Plur. hinzuweisen, sondern kann auch sinngemäße Wiedergabe von ה' oder 1 — sein. Von den beiden andern Worten könnte ὀνειδίζ. — רִיב sein; häufiger aber wird רִיב durch μάχομαι oder μάχη übersetzt; nimmt man hier dasselbe an, so wäre ὀνειδ. — מִמְדָּם; welche von beiden Möglichkeiten die rechte ist, wird sich kaum entscheiden lassen. Auf das καί zwischen den beiden Verben werden wir nichts geben dürfen, da Θ hierin ungenau ist; das ה' in מִמְדָּם und רִיב hat er nicht als Suff. sondern als Zeichen des Fem. betrachtet. Θ hat also entweder gelesen: מִמְדָּם בְּכֹל בְּכֹל oder בְּכֹל בְּכֹל בְּכֹל.

1 Nach Oo. hat Θ: וּבְכֹל בְּכֹל, das Übrige sei geraten.

Alle andern Verss. nehmen **מאמא** als Verdoppelung von **מא** Maß. Bei **5** fehlt die Übersetzung von **בשלחה**; **ו** muß hier urteilen, verurteilen bedeuten, was aber **ריב** nicht heißen kann. **ע** denkt bei dem Subj. zu **תריב** an Israel, wodurch aber das Ganze unklar und schief wird; **ריב** = bedrängen. **ע** übersetzen wörtlich nach **ח**.

Diejenigen, die an der Bedeutung Maß festhalten, interpretieren entweder: je nach dem Maß, nach dem Recht, aber nie zuviel z. B. Ges. — so wohl auch Sa: **وَأَتَمَّا بِكَيْالَةٍ تَخَاصُمُهَا فِي مِيدَانِهَا** — in dem Maße, in dem es (gegen Gott) kämpft in seinem Lande —; oder mit Maßen, milde; Hilgf. wünscht dabei die Punktation **מִמָּאָה**. Als Pilpel von **מא** nehmen es Forer. Bttch. Hitz. Ew. Dillm. Du. Chey. Mar; Koppe von **מאמא**, ebenso Dav. Kimchi; punktiert wird dann entweder **מִמָּאָה**, oder **מִמָּאָה** (Bttch. **מִמָּאָה**), d. h. entweder als ein Nomen mit Fem.-Endung, oder als Inf. mit Suff. Als Bedeutung wird wandern, fortscheuchen (Du.: Bild eines aufgeschuchten Nestes oder Wildlagers) angenommen; Bttch. erinnert an das talmudische **מאמא** translatio, Dillm. an **مأما** das Vieh antreiben; ähnlich König, dessen ausführliche Erörterung (Lehrgeb. I, 655 ff) besonders zu vergleichen ist.

Houb. liest **בסעסעה** von **נסע** wandern; Hitz. **בועועה** scheuchen (Hab. 2, 7) Doed. leitet es von **שואה** tumultus ab.

Statt **בשלחה** liest **במשלחת** Grtz.; **ה** — ohne Mappiq Oo.; **בשלחה** cum palmitibus suis Houb.; mit **שלח** Schwert bringt es zusammen Jos. Kimchi, ID Mich.; als mehr oder weniger wahrscheinliche Glosse (wegen der Asyndese) beurteilt Kö. das Wort in Po. 213, 24.

**הריבנה** liest Houb. (wie **הכנה**), Du. Chey. Mar. (Verwechslung von **י** und **ת** häufig), Oo. **הריבנה** — eingesetzt, um es mit dem Vorhergehenden in Übereinstimmung zu bringen), Grtz., **ריב** = verurteilen Doed.



Luc. πνεύ 1° + σοφ S<sup>ac</sup> 13 Prs (228, 301?) ar.

ט במלא פת' pl. זני: מיני ט.

Θ hat statt ים nochmals ורח; ורחה wird in der Bedeutung sinnen, denken genommen und zur Verdeutlichung noch ἀνελεῖν αὐτ. ergänzt. Zu ורחה, ohne Suff. l, und der Verbindung mit dem Folgenden vgl. I p. 36, 44. Wie Θ dazu kommt, die zweite statt der dritten Pers. und die Frage anzuwenden, ist nicht recht ersichtlich; vielleicht war ורחה, das er als Partiz. liest, in seinem Texte wiederholt und das zweite ורחה zu ורחה geworden. Ob die Vorlage statt ים קדמ etwas Anderes, etwa כעס oder ורע, bot? Da er ורחה vorher hat, wäre es allerdings das Naheliegendste gewesen, Ostwind zu übersetzen, doch hat er das Bild vielleicht gleich deuten wollen.

Auch Θ S D übersetzen „sinnen“; ים קדמ wird von ט als „Fluch, לוח“ aufgefaßt.

והך ejectus est Schnur. Doed.; ורחה Chey.; ורחה D-K. Mar.; Du. läßt zwischen beiden die Wahl. Es wird entweder von ורחה abgeleitet und Prov. 25, 4 verglichen (= amovere Kimchi, Sa; = zerstreuen Ges; = entfernen Drchl; ausscheiden Keil; sichten Del. [von Dillm. bestritten]); oder von ורחה wegstoßen II Sam. 20, 13; = betrüben Thren. 1, 5 (Chey.); Oo. nimmt beide Ableitungen als möglich an.

והך er tobt Grtz.-Mo.

והך handelt hart, zieht ID Mich. vor; ורחה Grtz.

Mit D-K. werden wir uns für ורחה entscheiden, vor allem, weil man nach dem Anfang des Verses ein Obj. erwartet; „betrüben“ kann man vom Sturmwind wohl kaum sagen. Die übrigen Änderungen sind unnötig, möglich aber wäre noch, ים קדמ mit ורחה zu verbinden und zu lesen: ורחה ברוח קדמ ורחה ורחה. Besser als H ist dies aber auch nicht.

27,9 לכן

בואת δια τουτο

וכן

וכן

וכן idcirco

וכן super hoc

יכפר ἀφαιρεθήσεται **אחלס** ישתבסן dimittetur  
 נן ἀνομία **אחלס** חובי iniquitas  
 צפ י'אקאב **אחלס** בית יעקב domui Jacob  
 'Α Σ Θ ἐξιλασθήσεται.

§ הוא > Ken 178, הוא Ken 107 prim.; יעקב > Ken 126,  
 צפ נן Ken 172 prim. י' ישראל בית Ken 109, י' בית  
 Rs 226 prim.

§ ἀνομία pr. ή ASQΓ 20 Prs (11 Luc. 9 Hes) compl. ald.

§ übersetzt בו לב nur durch διά τουτο; ob er bloß  
 einen Ausdruck gelesen hat? Ν setzt י' בית voraus, vgl.  
 auch Ken und E.

צפ emendiert Grtz, weil hier von einer Begründung nicht  
 die Rede sein könne.

יה και τουτο εστιν **אחלס** ין et iste  
 כל **אחלס** כל omnis  
 פרי ή εύλογία αυτού **אחלס** פרי fructus  
 ופרי όταν αφέλωμαι **אחלס** ופרי ut auferatur  
 ופרי αυτού την άμαρτίαν **אחלס** ופרי peccatum eius  
 'Α Σ Θ: πας ό καρπός του περιαιρεθηναι την άμαρτίαν  
 αυτού.

§ פרי > Ken 72.

§ εστιν: ειν S<sup>2</sup>; αφέλωμεν Prs 62; αυτοίς την άμαρ-  
 тіαν Prs 93, τ. άμαρτίαν αυτού Prs txt Tdf.; αυτού 2<sup>o</sup> >  
 Prs 198, αυτού τ. άνομίαν Prs 22.

Luc. τουτο: αδη 11 Prs.

§ hat wahrscheinlich statt פרי : ברכו (so auch Grtz).  
 S ändert die Konstruktion und setzt auch „Frucht“ in den  
 Plur. (II p. 288).

והוא (wegen פשוט) möchte Du. lesen; כל wird nach §  
 gestrichen, zumal es im emphatischen Sinne stehen müßte  
 — die volle Frucht.

ר' Rinder — Opfer überhaupt ID Mich., חסא — Strafe  
 Koppe, Grtz.

וַיִּשָּׂא בְּיָמָיו	וַיִּשָּׂא בְּיָמָיו	cum posuerit
כָּל	כָּל	omnes
בְּנֵי	בְּנֵי	lapides
הַבָּתִּים	הַבָּתִּים	altaris
כַּדְּמוֹ	כַּדְּמוֹ	sicut lapides
וְ	וְ	cineris
לֵבָשׁ	לֵבָשׁ	allisos
כִּי	כִּי	non
יִשְׁכְּבוּ	יִשְׁכְּבוּ	stabunt
עַל	עַל	luci
וְ	וְ	et delubra

וְהָיוּ א' : προσετραγμένους; Σ λελεπτοκοπημένους Θ έκτετριναγμένους; וְהָיוּ : ΑΣΘ ἄλση τεμένη.

ἢ וַיִּשָּׂא 4 Ken; וְ > Ken 80, וְ Ken 1; כִּי 3 (4) Ken. Θ δὴ A; τοὺς > Prs 62, 147; ἑκακομμένα S<sup>1</sup>; ὡς κον. λεπτήν > Prs 106; μείνη εἰδωλα αὐτῶν Prs 22.

Luc. hat zuerst εἰδωλα, dann δένδρα 9 resp. 10 Prs.

Die Worte ἑκαεκ. bis μακρ. dürften schwerlich Θ angehören; sie sind eine Glosse, um das zweite Glied dem ersten ähnlich zu machen. Luc. hat sie wahrscheinlich schon vorgefunden, da er δένδρα an die zweite Stelle setzt, damit abhauen dazu paßt.

Ⓢ : כִּי > 1 pl.

Ⓢ behandelt הַבָּתִּים als Kollektiv, stellt וְ בְּנֵי הַבָּתִּים (vgl. auch I p. 42) und liest כִּי. Mit וְ כִּי beginnt bei S, wie Ⓢ zeigt, der Nachsatz.

Die von Ⓢ überlieferte Anordnung der Worte ist anzunehmen, da der Text erst dadurch eine geschlossene Einheit gewinnt und auch das Asyndeton des letzten Sätzchens erträglich wird.

<sup>1</sup> וְ + ἑκακομμένα δεκαρ ὀρυμὸς μακράν.

27,10 כִּי	כִּי	מִי civitas
עַד τὸ κατοικοῦμενον	עַד	מִי enim
בְּצִוְתָא ποίμνιον	בְּצִוְתָא	מִי munita
בִּד ἀνειμένον ἔσται	בִּד	מִי desolata erit
		תֹּתב
נִה אֶס ποίμνιον	נִה	מִי speciosa
נִה καταλελιμμένον	נִה	מִי relinquetur
וְנִה וְנִה ἔσται	וְנִה	מִי et dimittetur
נִה πολὺν χρόνον . . .	נִה	מִי quasi desertum

Σ: πόλις γὰρ ὠχυρωμένη μόνη καλὴ ἀφεῖται καὶ ἐγκαταλέλειπται ὡς ἔρημος.

Ἡ Ken 80 prim. בִּד Ken 107 prim. נִה : נִה Ken 107 prim.; במדבר Ken 136 (109, 115 prim.), במשפט Ken 80.

Θ ἀναμένον Prs 147; ἀνιμένον ἔστε ὡς ποιμοίμνιον S<sup>1</sup>. S bei pl. (vgl. die Anmerk.) > l ur am dt (ACD); da wohl zu וְנִה, aber nicht zu נִה paßt und zu נִה wieder וְנִה, so wird der Text von S wie oben angegeben herzustellen sein.

Bei Θ fehlt כִּי; statt עַד עַד scheint er רִבְנָה zu haben und statt נִה : כְּעַד; da in בִּד πολὺν χρόν., etwa — רִב יָמִים, zu suchen sein wird, so wird man nicht fehl gehen, wenn man מִשְׁלָח = καταλελιμ. setzt; וְנִה ist dann entweder in seinem Texte nicht vorhanden gewesen, oder hat in Gestalt von וְנִה vorgelegen.

Nimmt man für S die oben gemachte Emendation nicht an, so muß man entweder an eine sehr freie und schlechte Wiedergabe des Textes denken, oder die Lesart וְנִה vermuten. בִּד wird von S als Adverb. genommen (Warz.).

Ⓔ scheint נִה von נִה abgeleitet zu haben.

<sup>1</sup> pl: מִי מִי מִי מִי

<sup>2</sup> Das Wort עַד hat auch Grtz richtig erkannt.

שם	אלי	כזה ibi
הע"ל eis βόσκημα	בא	יניח pascetur
על	חא	אקרא vitulus
שם και ἐκεῖ	אלי	יוניח et ibi
יבא ἀναπαύσονται.	בא	אנאבא accubabit
וכל (11) και μετὰ χρόνον οὐκ	אלי	יניח et consumet
הע"ל ἔσται ἐν αὐτῇ πᾶν χλωρόν	אלי	אקרא summitates
[ביבש] διὰ τὸ ξηρανθῆναι	מלכא	[eius]

Σ ἐκεῖ νεμεθήσεται μόσχος και ἐκεῖ κοιτασθήσεται και ἀναλώσει τοὺς κλάδους αὐτῆς.

Ἡ הע"ל Ken 17 prim. הא"ל Ken 224; הע"ל Ken 95 prim.

Θ ἀναπαύσ. + ποιμνία Prs txt. Tdf: ald; και 2° > A S Prs 301; μετὰ πολὺν χρόν. S. compl. πᾶν > ald.

Luc: οὐδὲν χλωρόν 11 Prs (οὐδὲν 233).

אנאבא ית pl.

Θs Text ist wieder sehr verändert, völlig stimmen bloß die Worte: הע"ל ושם überein. eis βόσκημα gibt wohl הע"ל wieder; siehe auch v. 11. א denkt bei dem Lagern an die Gerechten, welche die Stadt belagern und erobern. Die Verss. geben also keinen Anhalt.

Du. nimmst daran Anstoß, daß die feste Stadt Zweige und Laub hat, die das Rind! alle macht; כלל sei in ungewöhnlichem Sinne gebraucht. Er erwartet eine Pflanze, die getrocknet und verbrannt werden kann und liest deshalb statt ונו ושם: הע"ל הע"ל: הע"ל הע"ל und Dornen und Gestrüpp setzt Zweige an; zu הע"ל vgl. die Verwechslung von על und כל. Chey. streicht הע"ל הע"ל, weil es nicht in den Zusammenhang passe. Koppe, ID Mich. — הע"ל Gipfel der Berge; Siegf.-Stade bemerkt, daß die Lesart א' auf die Grundform הע"ל weise.

Die beiden letzten Worte des Verses sind auf den ersten Blick ganz unverfänglich; was ist natürlicher, als daß in den Ruinen einer verödeten Stadt Gesträuch wächst? Dennoch



ind die von Du. vorgebrachten Gründe stark genug, um gegen die Echtheit derselben zu sprechen.

Der Vers scheint sehr regelmäßig gebaut zu sein: in drei Gliedern wird die Verödung beschrieben, in zwei weiteren das Bild noch mehr ausgemalt: Vieh weidet und lagert dort; sollte nicht noch ein drittes Glied vorhanden gewesen sein, das etwas Ähnliches bedeutete? Im letzten Worte steckt vielleicht קצה: die Tiere haben ihre Höhlen und Schlupfwinkel dort; dann müßte aber ענל geändert werden, das nicht dazu passen würde. Eher wäre möglich zu emendieren: ואין מדוריד (Jes. 17, 2), aber dem entspricht der Konsonantenbestand durchaus nicht. Daher müßte man schon annehmen, daß dieses dritte Glied ואין וג' überhaupt ausgefallen sei, und müßte die Worte: וכלה וג' in der Gestalt: קץ ועצים zum Folgenden ziehen; weil sich aber keine Spur dieser weggefallenen Worte erhalten hat, auch kein Grund angegeben werden könnte, weshalb sie weggelassen sein sollten, wird man besser mit Du. auf die drei Glieder verzichten und die Einsamkeit in zweifacher Weise ausgedrückt finden: Vieh lagert dort und Gestrüpp schießt empor. Bedenklich bleibt bloß, daß die klaren Worte ושם ירבץ mit verändert werden müssen.

27,11 וישם ירבץ חילהון صحاح وبقاوتها וישם קציה  
insiccate messes

קציה ויבותתן בעובריהון וישם [illius

תשברנה תלמי conteren-

תשברנה [tur

Σ ἐν τῷ ξηρανθῆναι τὸν περὶ αὐτῆς συντε-  
βήσονται.

קציה Ken 281; קציה Ken 196; קציה Ken 111.

קציה וישם וישם קציה pr. וישם וישם Prs 62.

קציה וישם וישם קציה reg.

Der schlechte Text von Q macht sich auch hier

bemerkbar; es scheinen bei ihm die Worte קצ תש zu fehlen, daher muß er verbinden: וכלה סעפיה ביבש — es werden alle ihre Blätter wegen der Trockenheit, was eleganter wiedergegeben wird durch: in ihr findet sich kein Grün. Möglicherweise jedoch hat ו כלה gar nicht als Verbum angesehen, sodaß die bedenkliche Gleichsetzung von vollendet werden (כלה) — „alle werden, vernichtet werden“ ihm nicht zugeschoben zu werden brauchte. Vielmehr könnte er נלה von כל jeder abgeleitet und die Worte οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῇ ergänzt haben. Unerklärt bliebe dann bloß, wie er נלה, obwohl es Suff. hat und voransteht mit πᾶς wiederzugeben vermochte; aber ob ihm bei seinem Texte etwas anderes übrig blieb, falls ihm jene erste Möglichkeit nicht in den Sinn kam? Da aber eben bei ו davon die Rede war, daß die Schafe dort weiden, so wird der Verständlichkeit halber περὶ χρ. eingeschoben. Mit diesen Worten beginnt daher auch bei ו v. 11.

Σ drückt in nicht eben geschickter Weise קציר durch Ernte aus und bezieht תש auf die Weiber, weshalb die Bedeutung zerbrechen vermieden wird. — Zu 5 vgl. II p. 289.

ט leitet von ביבש באש sich schämen ab; קצ wird gewaltsam zu „Taten“ umgewandelt — das was hervorgeht. תש wird mit dem Folgenden verbunden: die Weiber werden vernichtet.

ד verbindet wie Σ. Hieron. legt sich das so zurecht, daß, wenn Jerusalem reif zur Ernte ist, von der ganzen Erde Leute kommen und es beklagen werden; das tun besonders die Weiber, welche zwar von den Strapazen der Reise hart mitgenommen werden, aber doch Jerusalem belehren wollen (durch Klagelieder).

קצירה Plur! Lo. Grtz; תשננה H. Mich. (Koppe) — expectabunt.

Da קצ Kollektivum sein kann, ist es unnötig den Plur.

zu lesen. Die andere Konjektur sucht eine Verbindung mit dem Folgenden herzustellen, indem  $\text{הַנָּחִים}$  auf  $\text{שָׁח}$  bezogen wird. Sie ist insofern beherzigenswert, als dadurch der ganze Vers ein anderes Aussehen gewinnt: das folgende  $\text{הַנָּחִים}$  würde dann nicht von  $\text{נָח}$  sondern von  $\text{נָחַר}$  abzuleiten und  $\text{נָחַר}$  zu lesen sein; Sinn: nur noch neugierige Weiber kommen, um die Trümmerstätte zu sehen. Die ersten beiden Worte des Verses wären dann zu streichen oder mit den letzten von v. 10 derart zu vereinigen, daß hier geschildert würde, wie eine Pflanze Blätter und Zweige emporreibt ( $\text{וְכָלָה} = \text{וְיַעֲלֶה}$ ).  $\text{סַעֲוֹת}$  könnte zur Not auch gestrichen werden, da es eingefügt sein könnte, um dem Kalb nicht zuzumuten  $\text{סַעֲוֹת}$  „alle zu machen“. Das Mißliche ist nur in  $\text{בִּישָׁח}$  den Namen dieser Pflanze zu finden; es wird deshalb besser sein, vorläufig bei  $\text{ה}$  stehen zu bleiben.

$\text{נָשִׁים}$	$\gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\epsilon\varsigma$	$\text{נָשִׁים}$	$\text{mulieres}$
$\text{בָּאִים}$	$\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$	$\text{לָבִיחַ}$	$\text{venientes}$
		$\text{הַנָּחִים}$	
$\text{הַנָּחִים}$	$\alpha\pi\acute{o}\ \delta\epsilon\alpha\varsigma$	$\text{הַנָּחִים}$	$\text{et docentes}$
$\text{הַנָּחִים}$	$\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$	$\text{הַנָּחִים}$	$\text{eam}$
$\text{A}$	$\left. \begin{array}{l} \text{γυναῖκες ἐρχόμεναι} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{φωτίζουσιν αὐτήν} \\ \text{καὶ δηλοῦσαι αὐτήν} \\ \text{δηλοῦσαι αὐτῇ} \end{array} \right.$	
$\Sigma$			
$\Theta$			

$\text{ה}$   $\text{הַנָּחִים}$  Ken 99 prim.

Zu  $\text{ה}$ :  $\alpha\pi\acute{o}\ \delta\epsilon\alpha\varsigma$  u.  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$  vgl. I p. 47.

$\text{ΑΣΘ}$  denken ebenfalls an die Bedeutung Licht = erleuchten, offenbaren.  $\text{ע}$  ergänzt zu kommen: Götzentempel, um die Vernichtung der Frauen zu rechtfertigen; vor  $\text{נָחַר}$

<sup>1</sup>  $\text{ה}$  Text wird bestätigt durch Chrysost. (Pra) III 767:  $\gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\epsilon\varsigma$   $\alpha\pi\acute{o}\ \delta\epsilon\alpha\varsigma$   $\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$   $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\alpha\kappa\alpha\gamma\gamma\epsilon\acute{\iota}\lambda\alpha\tau\epsilon$   $\acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ ; Gregor. Naz. IV u. Dionys. Alex. frag. armen. (Pitra analecta sacra IV, 420): *mulieres, quae estimatis venire ad solemnitatem, intrate „prieores“.*



שבלת wird von allen Verss.<sup>1</sup>, auch von Sa. (كَبَار الْغُرَات), als Strömung, Fluß genommen und von Kimchi (Ges.) als חזק מרונת הנה der kräftige Lauf des Flusses erklärt. Die neueren Ausleger denken an die Bedeutung Ähre. Beides ist möglich, die ältere Ansicht vielleicht sogar vorzuziehen, da dann שבל und נחל parallel sind, und man, wenn שבל — Ähre gesetzt wird, eigentlich im zweiten Glied ein entsprechendes Wort zu erwarten berechtigt ist; doch muß andererseits, worauf Kö.-Po. 207 hinweist, nach ירבה die Bedeutung Ähre als das Natürlichste erscheinen. Daß aber unter den Heiden das Stroh, unter den Körnern die Israeliten zu verstehen seien (Du.), ist nicht zutreffend, denn es andelt sich ja bloß um die Ähren: die einen sind leer (Heiden), die andern sind voll (Israeliten). Die tauben Ähren fallen der Vernichtung anheim, die vollen, resp. die Körner darin, werden gesammelt. So kommt es, daß רבה hier beides bedeuten kann.

וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	وَأَكْثَرُ	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה et vos
וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	وَأَكْثَرُ	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה congregabimini
וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה unus
וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה et unus
וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה filii
וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה	וְהָיָה כִּי יִרְבֶּה Israel

הַיָּמִים bis Ken 150, הַיָּמִים Ken 136; לַיָּמִים > לַיָּמִים Ken 56, לַיָּמִים Ken 80, 244; בְּנֵי > Ken 129 מְבֵנֵי Ken 18, 226.

Θ εισαγάγετε ὧδε Prs 301, συνάγετε compl. ald. κατὰ ἓνα κατὰ ἓνα Prs 109.

Luc. Hes. τοὺς υἱοὺς 'Ισρ. κατὰ ἓνα ἓνα ASQΓ 12 Prs resp. 10 Prs (κατὰ ἓνα καὶ ἓνα 228) compl. ar. syr. Sab.

Zu Θ תָּלַף vgl. I p. 48.

<sup>1</sup> Nach Scholz denkt Θ an die Katarakte des Nil; vgl. I p. 49. Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 25. I. 1905. 11

27, 13 עֲרִי σαλπιούσιν הַמֶּלֶךְ עֲרִי clangetur  
בְּשׁוֹפָר τῇ σάλπιγγι הַמֶּלֶךְ בְּשׁוֹפָר in tuba  
בְּזֶמֶר τῇ μεγάλῃ הַמֶּלֶךְ בְּזֶמֶר magna

ΑΣΘ ἐν κερατίνῃ.

Ἡ בְּשׁוֹפָר: Ken 80.

Θ ἐν τῇ μεγάλῃ A.

Luc. ἐν τῇ σάλ. 14 Prs (24? 109, 302, 305).

S הַמֶּלֶךְ am.

וְכָל καὶ ἔξουσιν וְכָל וְכָל et venient  
וְכָל οἱ ἀπολόμενοι וְכָל וְכָל qui perdit fuerant  
וְכָל ἐν τῇ χώρᾳ וְכָל וְכָל de terra  
וְכָל τῶν Ἀσσυρίων וְכָל וְכָל Assyriorum  
וְכָל καὶ οἱ ἀπολόμενοι וְכָל וְכָל et qui ejeti erant  
וְכָל ἐν וְכָל וְכָל in terra  
וְכָל Αἰγύπτῳ וְכָל וְכָל Aegypti

Θ ἔξουσ. > Prs 93; ἀπὸ ἀνατολῶν A; οἱ ἀπολ. beide-  
mal > 2 Prs #. Αἰγ. ἐγύπτῳ S<sup>1</sup>.

Θ las bloß וְכָל; S stellt die Namen um.

וְכָל καὶ προσκυνήσουσιν וְכָל et adorabunt  
וְכָל τῷ κυρίῳ וְכָל dominum  
וְכָל ἐπὶ τὸ ὄρος וְכָל in monte  
וְכָל τὸ ἅγιον וְכָל sancto  
וְכָל Ἱερουσαλήμ וְכָל in Jerusalem  
Ἡ וְכָל Ken 145; וְכָל 10 (11) Ken, וְכָל Ken 96,  
107.

Θ τὸ ἅγιόν μου Prs 301; ἐν Ἱερουσ. ASQF Prs 91  
ar. syr. Sab.

S Zur Streichung von וְכָל וְכָל vgl. II p. 289.

In Θs Texte fehlte וְכָל vor Jerusalem.

<sup>1</sup> pl. וְכָל וְכָל וְכָל וְכָל

### Nachtrag.

5). Zu **וַיִּשְׁׁרָ** bemerkt Mar: man könnte versucht sein, die Auffassung **וְשׁוּבָה** zu folgen und **וַיִּשְׁׁרָ** zu lesen, da es eher dem Besiegten und nicht umgekehrt Frieden bringt. Doch ist **וַיִּשְׁׁרָ** beizubehalten und zu übersetzen: denn . . . . lasse in Ruhe mich, in Ruhe lasse man meine Gemeinde in Ruhe lassen.

Es ist diese Gleichsetzung zwischen Jahwe, der das Subj. ist und Israel doch sehr gewagt; hat die Gemeinde — und Mar. denkt doch an eine sehr späte Zeit,stens an die nachexilische Gemeinde — den Gegenwärtigen Gott und Welt jemals soweit überbrücken können, daß eine solche Aussage möglich wäre? Ferner die Identifizierung in v. bc, selbst wenn sie möglich ist, unvermittelt ein, denn in v. a ist doch wohl noch das Subjekt; oder wenn auch hier schon von der Gemeinde die Rede ist, wie kann in der zweiten Hälfte Israel die Bitte, wenn es in der ersten doch Hilfe und Verzeihung gewährt? Schließlich ist es — auch nach Mar's. Auffassung, nach der Gott, resp. die Gemeinde den Frieden bringt — nicht richtig, dies Verhältnis umzukehren und die Bitte um Frieden in den Mund zu legen.

### C. Der Text.

Die Grundsätze für die Rekonstruktion vgl. III p. 210. Der Text bezeichnet also nicht die Form der Urtext, die nach den uns zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln erreicht werden könnte.

Die stichische Einteilung ist mit Ausnahme von 25,1—8, nach Ken gegeben (II p. 299 ff.); in den Anmerkungen sind die Lesarten von **וַיִּשְׁׁרָ** verzeichnet.

24, 1	זֶה בּוֹקֵק הָאָרֶץ וּבּוֹלֵקֶת נִגְיָה וְהַפִּיץ יִשְׁבִּיָּה:
2	עַם כְּכֶתֶן כֹּאדֹנֵיו כְּשִׁמְחָה כְּגִבְרָתָהּ כְּמוֹכָר כְּמִלְחָה כְּלֹה כֹּאֲשֶׁר יִנְשֶׂה בּוֹ:
3	תִּבּוֹק הָאָרֶץ וְהִבּוֹחַ תִּבּוֹחַ הָ דִבְרִי:
4	נִבְלָה הָאָרֶץ ; נִבְלָה תִּבְל
5	מְרוֹם הָאָרֶץ: תִּנְפֹּף תִּתֵּן יִשְׁבִּיָּה רוֹ תוֹרֵת
6	חֵק הַפֶּתַח בְּרִית עוֹלָם: אֱלֹהִים אֹכֵלָה אֶרֶץ וְ יִשְׁבִּי בָּהּ תִּרְוֵי יִשְׁבִּי אֶרֶץ אֲנוֹשׁ מוֹעֵד:
7	יִרְדּוּשׁ אֲמַלְלָה נֶפֶשׁ כָּל שִׂמְחָה לֵב:
8	מִשׁוֹשׁ תַּפִּים זֶאֱחָן עֲלִיזִים מִשׁוֹשׁ כְּגוֹר:
9	לֹא יִשְׁתּוּ יַיִן וְכִי לִשְׁתִּיּוֹ:
10	; קִרְיָת תְּהוֹ לֵב בֵּית מִבּוֹא:
11	עַל הַיַּיִן בְּתוֹצוֹת כָּל שִׁמְחָה וְשׁוֹשׁ הָאָרֶץ:
12	בְּעִיר שִׁמְחָה

נִשְׂאָה \*

אֵת וְדִבְרֵי הַחַד + \*

מְרוֹם עִם הָאָרֶץ \*



24,12	ושאיה י בית ישבר:
13	כי כה יהיה בקרב הארץ בתוך העמים כנקף זית כעללת אם כלה בציד:
14	המה ישאו קולם ידנו בגאון יהיה צהלו מים:
15	על כן בארים כבוד יהיה באוי הים שם יהיה אלודי ישראל:
16	מכנף הארץ ומרת שמענו צבי לצדיק: אוי לבגדים:
17	פחד ופחדת ופח עליך יושב הארץ:
18	יהיה הגם מקל הפחד יפל אל הפחדת והעולה מתוך הפחדת ילכד בפה כי ארבות מסרום נפתחו וידעשו מוסדי ארץ:
19	ירדעו התרעעה ארץ פור והתפוררה ארץ מום התמוטטה ארץ:
20	נוע תנוע ארץ כשכור והתגודדה כמלונה וכבד עליה פשעה ונפלה ולא תוסיף קום:
21	יהיה ביום ההוא יפקד יהיה על צבא המרום: ועל מלכי הארמה: <sup>6</sup>
22	ואספוי אסיר על בור וסגרו על מסגר

צבי לצד ואסיר רז לי רז לי אוי לי בגדים כנוד <sup>5</sup> ושאיה יבת שער <sup>1</sup>  
במרום + <sup>5</sup> הארץ <sup>4</sup> רשת <sup>3</sup> וכנר כוברים בו  
ואספו אספת <sup>7</sup> על הארמה + <sup>6</sup>

24, 22	ורבי ימים יפקדו:
23	וחמרה הלכנה וברשה החמה כי מלך יהיה צבאות בחר ציון ובירושלם ונגד זקניו בכבוד:
25, 1	יהיה אלוהי אתה ארוםמך אודה שנקד כי יאמן עשית פלא עצות מרחוק אמונה: <sup>1</sup> כי שמת יעיד לנל קיה בצורה למפלה ארמון זרים מעיר לעולם לא יבנה: על כן יכבדוך עם עז ימים עריצים יראוך: כי הדיח מעוז לדל מעוז לאביון בצד לו מחסה מזרם אל מתרב: <sup>2</sup> כציון בורם <sup>3</sup> שאון זרים תבגיע בחרב <sup>4</sup> בצל עב זמיר עריצים יענה: רעשה יהיה צבאות לכל העמים בחר הזה משתה שמנים משתה שמרים שמנים ממחים שמרים מוקקים: ובלע בחר הזה פגי הלום הלום על כל העמים המסכה הגמוכה על כל הגוים: בלע המות לנצח ומחה אדני ידמעה מעל כל פנים

1 ומרב

2 כבוד

3 am steht am Ende des V.

4 מעיר

5 קיית גוים

6 + (L. קר) 6

7 מחרב בציון

8 חרב

9 אדני יהיה

25, 8	וחרפת עמו יסור מעל כל הארץ
	כי יהיה דבר:
9	ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קיונו לו וישענו זה יהיה קיונו לו נגילה ונשמחה בישועתו:
10	כי תגוז יד יהיה בדר הזה וגרוש מאב תחתיו כהדוש מתבן במוי מדמנה:
11	יורש ידיו אל כמוש הוא השתנו לשחת השפיל נאותו:
12	ומבצר משגב חמתיו השח השפיל הגיע לארץ עד עפר:
26, 1	ביום ההוא ישר השדר הזה בארץ יהודה הנה עיר עז וישועה: ישת חומות וחל:
2	פתחו שערים ויבא נוי צדיק שמר אמנים:
3	סמוך יצרו שמר שלום <sup>6</sup> כי כך במוח:
4	במתו ביהוה עדי עד כי יהיה צור עולמים:
5	כי השח ישבי מרום השפיל <sup>7</sup> קריה נשנבה ישפילנה <sup>8</sup> עד ארץ יגיענה עד עפר:
6	תרמסנה רגל <sup>9</sup> עני

ופרש ידיו בקרב כאשר יורש השחה לשחת<sup>2</sup>      במו יק, במו: כי<sup>1</sup>  
 בו יהודה עד עז לנו ישועה<sup>5</sup>      חמתך<sup>4</sup>      עם ארבות ידיו +<sup>3</sup>  
 כי בית יהוה<sup>7</sup>      יצר סמוך תצר שלום שלום כי תג<sup>6</sup>  
 רגלי + רגל<sup>9</sup>      ישפילנה + ישפילנה; > השפיל<sup>8</sup>



- 26,6 תודכנה: מעמי דלים:  
7 ארז לצדיק משרים:  
מעגל צדיק תפלים:  
8 אף ארז משמפך יהוה קיינו:  
לשמך ולזכרך תאות נפשנו:<sup>1</sup>  
9 נפש אותך: בלילה  
אף רוחי בבקר שחרך:  
כי כאשר משמפך לארץ  
צדק למדו ישבי תבל:  
10 יתן רשע בל למד צדק  
בארץ נכחות בל עשה  
יזכה מעול<sup>6</sup>  
וכל יראה תאות יהוה:  
11 יהוה רמה ירך  
בל יחזיון  
יחזו צריך ויבשו  
קנאת עם אף אש תאכלם:  
12 יהוה תשפת שלום לנו  
כי גם כל מעשינו פעלת:<sup>8</sup>  
13 יהוה יבעלונו אדנים וולתך  
לבד בך אלהינו<sup>9</sup> נוכדי:<sup>10</sup>  
14 מתים בל יחיו  
רפאים בל יקמו  
לך סקדים ותשמדים  
ותאבד כל זכר למו:  
15 יספת לנו יהוה<sup>11</sup> נכבדת  
רחקת כל קצו ארץ:  
16 יהוה צד קציתך  
צוקת לחץ מוסרך לנו:<sup>12</sup>

<sup>1</sup> > תודי

ישר + משרי

קיינוך

נפש

מקרי אשחרך and איתך

בארץ נבי יעל וכל יר

אש hinter צריך

לנו +

יהוה hinter אלהינו

שמך +

יספת לנו + יה

יה בשר מקדוך: 16. v. 12

נשון לחש מוסרך למו

26, 17	כמו הרה תקריב ללדת תחיל תועק בתבלה כן היינו מפניך יהוה: הרינו חלנו יילדנו רוח ישועת כל נעשה ארץ ובל יפלו יושבי תבל: יחיו מתוך ייקומון יקצו וירגנו: שכני עפר כי מל אודת מלך וארץ רפאים תפל: <sup>4</sup> לך עמי בא בתודריך וסגר דלתך בעודך חבי כמעט רגע עד יעבור ועם: כי הגה יהוה יצא ממקומו לפקד עלי: עון ישב הארץ: <sup>5</sup> ונלתה הארץ את דמיה ולא תכסה עוד על הרגיה: ביום ההוא יפקד יהוה בתרבו הקשה והגדולה והחזקה על לזיתן נחש ברה ועל לזיתן נחש עקלתון והרג את התגין אשר בים: ביום ההוא ישר: <sup>6</sup> כרם חמד <sup>7</sup> ישראל: <sup>8</sup> חמד ענות <sup>9</sup> לה: אני יהוה נמעה: <sup>10</sup> לרגעים אשקנה אני סקד אתה: <sup>11</sup> לילה ויום אצדנה:
18	
19	
20	
21	
27, 1	
2	
3	

כמו ילדו:<sup>1</sup>  
תפל:<sup>4</sup>  
חמר עו לה

מתוך נבלתי יקומון:<sup>2</sup>  
עליו + תארץ; > על:<sup>5</sup>  
נצחה:<sup>20</sup>  
מן יפקד עליה:<sup>11</sup>

הקצו ורגנו:<sup>3</sup>  
ביום ההוא כרם:<sup>8</sup> 2: v. 6-9



27,4	מִי־יִתְּנֶנָּה שְׂמִירִי מִי־יִתְּנֶנָּה שִׁיתִי בְּחִמְהִי אֲמַשְׁעָה בָּהּ אֲצִיתְנָה יַחַד־ אוֹ יִחְזַק בְּמַעֲזִי יַעֲשֶׂה שְׁלוֹם לִי שְׁלוֹם יַעֲשֶׂה לִי־
5	בְּיוֹם הַהוּא יִשְׂרָשׁ יַעֲקֹב יִצְיָן וּפְרַח יִשְׂרָאֵל וּמִלֵּאוּ פְּנֵי תַבַּל תְּנוּבָה־ הַכְּמַכַּת מְקִידוֹ־ הָפֶה <sup>6</sup> אִם כְּדֶרֶג הַרְוִיּוֹ וְלֶרֶג־ בְּסִמְאָה בְּשִׁלְחָה תִּירִיבָה הִנֵּה בְּרוּחוֹ הַקָּשָׁה בְּיוֹם קָדִים־ לִכֵּן בּוֹאֵת יִכְפֹּר עֵץ יַעֲקֹב וְהָיָה כָּל פְּרֵי הַסֵּר חֲמֹאתוֹ בְּשׂוֹמוֹ כָּל אֲבְנֵי מִזְבֵּחַ מִגִּפְצוֹתֵי כְּאֲבְנֵי נֹר לֹא יִקְמוּ אֲשֵׁרִים וְחַמְנִים־ כִּי עֵיד בְּצוּרָה בֹדֶד בָּהּ מִשְׁלַח וְנִעֻזָּב כַּמְדָּבָר שֶׁם יִרְעָה עֵנָל וְשִׁמִּיר וְקָץ יַעֲלֶה סַעֲפוֹתֵי־ <sup>8</sup> בִּכְשׁ קִצְרִיהָ תִּשְׁבְּרֶנָּה נָשִׁים בָּאוֹת מֵאִירֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עִם בִּינֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יִדְחֲמֶנּוּ עֲשׂוֹהוּ וְיֵדְעוּ לֹא יִתְּנֶנּוּ־ וְהָיָה בְּיוֹם הַהוּא יִחְבֹּם יִדְוָה מִשְׁבַּלַּת הַגִּדֵּר
6	
7	
8	
9	
10	
11	
12	

הבאים 4 במלחמה 3 חמת אין לי מי יתגני שמיר שית 2-  
על ושם ידבך 8 נר nach מנפי 7 תכזו 6 סכזו 5  
וכלל סעפיה

7.12

עד נחל מצרים ואתם תלקטו  
לאחד אחד בני ישראל:

13

והיה ביום ההוא  
יתקע בשופר נחל  
ובאו האברים בארץ אשור  
והנודדים בארץ מצרים  
והשתחו ליהוה  
בזר הקדש בירושלם:

### A dark passage in Isaiah.

In Isaiah 59, 10 the word **אֶשְׁמוּנִים** has greatly puzzled interpreters. In Hommel's *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients* (1904), p. 162, I notice that the author thinks that he has found a Hebrew and Phœnician word *eshmunim*, 'evening'. He therefore renders Is. 59, 10 thus, „Wir strauchelten am Mittag gleich der Nachteule, und am Abend gleich den [schlaftrunkenen] Männern.“ I will first of all ask leave to refer to "am Abend". I agree of course that this makes the best possible parallel to "am Mittag". But we also want a parallel to "wir strauchelten" (**כְּשֹׁלֵנוּ**). Consequently **אֶשְׁמוּנִים** must represent two words, one of them being a verb. I hold, then, that we should read **נִמְעַד כַּמָּתִים בַּלַּיְלָה**, "in the night we reel like dying men". That **מָת** "man" is a good Hebrew word, seems to me doubtful. That **כַּמָּתִים** can mean "gleich den [schlaftrunkenen] Männern" is, I think, still more doubtful. If "dying men" is unsatisfactory, we might read **כַּשֹּׁטִים**, "like topers." Perhaps I may add that in verse 10a I have anticipated Hommel in reading **וְיִנְשָׁף**; see *Encyclopædia Biblica*, vol. iii. (1902), art. "Owl", col. 3521, where I have, perhaps unnecessarily, emended **כְּשֹׁלֵנוּ** into **וְנִשְׁלַנּוּ**. Since Hommel is good enough to refer sometimes to this work, I am sure he will be sorry to learn that he has, through ignorance of the circumstance, omitted to refer to the article on this matter. For **אִמְשׁ** "night", compare Ass. *mûšu*, *mušû*, referred to in *Ges.-Buhl*, *Handwörterbuch*.

Oxford, Nov. 19, 1904.

T. K. CHEYNE.



## Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament.

Von Max Löhr, Breslau.

Während der Ausarbeitung der zweiten Auflage des Klagelieder-Kommentars für das Nowacksche Werk stand ich aufs Neue vor der auffallenden Tatsache für die elegischen Klagen besonders des 2. und 3. Thrēni eine nach unserm Gefühl sehr künstliche Methode der Aufreihung der Verse nach dem Alphabet vorliegt. Ich glaubte, diesem Problem durch eine zugehörige Untersuchung sämtlicher alphabetischer Lieder des AT, die meines Wissens noch nicht geführt ist, zu kommen und lege dieselbe im Folgenden vor; hoffe, daß dadurch auch der von Gunkel angeregten Forschung über die alttestamentliche Literatur etwas geleistet wird.

Das für unsern Zweck zur Verfügung stehende Material ist gering an Umfang und tritt uns gänzlich unregelmäßig entgegen. Es gibt im alttestamentlichen Kanon kaum deutlich erkennbare, wenn auch zum Teil nur teilweise oder unvollständig erhaltene alphabetische Lieder: Ps 9—8. Ps 9 und 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. Dazu kommt Eccli 51, 13—30. Der Text der Lieder ist zunächst Folgendes zu be-

## Nah 1, 2—8.

Gesichert ist die Buchstabenfolge von 8 bis 2, v. 2—8. Sicher ist ferner, daß 2, 1 ff. ein andres Metrum einsetzt. Sievers bemerkt hierzu: „Mit 2, 1 beginnt so deutlich ein Fünfersystem, daß ich es auch von dieser Seite aus für unzulässig halten muß, in diesem Kapitel den verlorenen Schluß des alphabetischen cap. 1 zu suchen.“ Damit sind die „Rekonstruktions“-Versuche von Gunkel-Bickell und Happel gerichtet. Auch hatte vor Sievers schon Wellhausen geurteilt: „Gunkels Versuch ist gänzlich mißlungen und ebenso die Verbesserung desselben durch Bickell.“ Wie verhängnisvoll solche, mit Gewalt und Phantasie unternommenen Rekonstruktionen ausfallen können, lehrt besonders Gunkels Arbeit: er macht, wenn auch nur schüchtern, sogar den Verfasser von Nah 1, 2—2, 3 namhaft. Die vermißten Strophen 1 bis 11, elf an Zahl, müßten wenigstens innerhalb von v. 9—14 untergebracht werden. Der Raum wäre etwas knapp, und man würde zu der Annahme gedrängt, daß grade die alphabetischen Anfänge mit einer gewissen Regelmäßigkeit verloren gegangen sind, vgl. dazu Sievers' Text (L, N, P).

Ich vermute, daß der verloren gegangene Anfang der Weissagung wider Ninive, die jetzt in v. 9: was denkt ihr von Jahve? einsetzt, ergänzt worden ist. Die Frage: was denkt ihr von Jahve? wird beantwortet durch das vorstehende Stück des alphabetischen Liedes. Ich zweifle nicht, daß dasselbe einmal vollständig gewesen. Der Ergänzter hat davon nur den inhaltlich geeigneten Teil aufgenommen. Derselbe handelt von Jahves Wesen, vornehmlich seinem die Bösen treffenden, alles vernichtenden Zorn, aber auch von seiner Güte gegenüber den Frommen. Die Bösen sind die Heiden, die Frommen Israel. Ein Pendant zu unserm Lied ist Ps 97. Folgende Verse sollen die Struktur

der alphabetischen Gruppen zeigen. Es sind Sieverssche Doppel-Dreier:

- הָרִים רָעַשׁ מִפְּנֵי הַתַּחֲטָּקִי הַנִּבְעָרָה v. 5.  
וַתֵּשֶׂא הָאָרֶץ מִקִּוְיָ וַתִּבֶּל וְקִלְיֹשָׁבֶי בָּהּ:  
וַעֲמֹ מִי יַעֲמֹד לִפְנֵי וְיָקֻם בְּחֶרֶן אֵפוֹ v. 6.  
חֲסֹתוֹ נִתְּכָה כְּאֵשׁ וְהַצִּירִים נִתְּצוּ מִפְּנֵי:  
מִכֹּב יִהְיֶה לְקוֹי מֵעַח בָּיָחַם צָרָה v. 7.

v. 5 mit Sievers die beiden letzten Worte der ersten Stiche umgestellt.

v. 6 mit Wellhausen u. a. לִפְנֵי in לִפְנֵי geändert und hinter יַעֲמֹד gestellt.

v. 7 statt מֵעַח mit Wellhausen u. a. nach LXX מֵעַח. —

#### Ps. 9 und 10.

Hier bietet sich ein Tatbestand, den vollständig aufzuklären nicht mehr möglich ist. Beide Psalmen wollen ein zusammenhängendes Gedicht sein, doch ist die Komposition aus verschiedenen Bestandteilen noch deutlich erkennbar. Erstens scheiden sich dem Inhalt nach Ps 9 + 10, 16—18, ein Sieges- oder Triumphlied, nach Beer vielleicht auf den Untergang der persischen Macht; jedenfalls steht Israel in diesem Psalm im Gegensatz zu den Heiden — von Ps 10, 1—15, einem Klagelied über die Hilflosigkeit, in welcher Jahve den Frommen (Israeliten) gegenüber dessen gottlosen Volksgenossen läßt.

Zweitens scheiden sich der Form nach verschiedene Partien; zunächst metrisch: auch wenn man die zahlreichen Eingriffe in den Text, die Sievers metri causa vornimmt, nicht alle gutheißt, ist doch das auf den ersten Blick unverkennbar, daß 9, 2—4 ein andres Metrum aufweisen, als alle übrigen Verse der beiden Psalmen. Sodann scheiden sich akrostichisch Ps 9, 2—19, ent-

haltend die Buchstaben א bis ' (mit fehlender ך- und rekonstruierbarer ן- Gruppe) + v. 20, einer fragmentarischen ם- sowie v. 21, einer ebensolchen ן- Gruppe, wozu noch Ps 10, 12—18, die Buchstaben ם bis ן kommen, — und zwischen diesen Teilen Ps 10, 1—11, ohne irgendwelche, mit Sicherheit erkennbare, alphabetische Anfänge. Inhaltliche und formale Scheidung decken sich leider nicht.

Sicherlich sind hier zwei verschiedene Lieder zusammengearbeitet, und, wie Baethgen richtig sagt, wird der Anlaß dazu durch bestimmte Zeitverhältnisse gegeben sein. Welches dieser Anlaß war, darüber läßt sich nur mutmaßen. Eine Vermutung spricht A. Merx in der Festschrift zu Ehren von D. Chwolson, Berlin 1899 S. 198 ff. aus.

Für unsern Zweck genügt es, die unbeanstandbare Tatsache zu konstatieren eines alphabetischen, nur fragmentarisch erhaltenen Siegesliedes, 9, 2—21 + 10, 16—18. Zur Veranschaulichung der Gruppen seien v. 2—5 u. 12 f. hier abgedruckt.

2. אֲנִי הָיִיתִי בְּבִלְלִי אֶסְפָּרָה קִלְנָם לְאֻמֹּתַי:
3. אֶשְׁמָחָה וְאֶעֱלֶנָּה בְּךָ אֲמִירָה שְׂמֶךְ עָלָיו:
4. בְּשׁוּב־אֹיְבֵי אֲחֹרֵי יִכְשְׁלוּ וְאֵבֶרֶ מִסָּנִיד:
5. כִּי עָשִׂיתָ מִשְׁפָּט וְדִינִי יִשְׁכַּת לְכָסֵּא שׁוֹפֵט צָדִק:

12. וְסֹרֵךְ לִיהוָה יֵשֵׁב צִיּוֹן הַגָּדֹל בְּעַמִּים עֲלִילֹתָיו:
13. כִּי־דָרַשׁ דָּמִים אַתֶּם וְכֹר לֹא שָׁכַח צַעֲקַת עֲנִיִּים:

v. 2—5 sind nach Sievers Doppeldreier, v. 12 f. Siebener.

Die Frage, ob der Klagepsalm, 10, 1—15, die Form eines alphabetischen Akrostichons gehabt, ist keinesfalls mit Sicherheit zu beantworten, aber m. E. zu verneinen. Die bei Erwägung dieser Frage allein in Betracht kommende Folge ם v. 12 (vgl. 9, 20), ך v. 14. ן v. 15 (vgl. 9, 21)

kann sich ungesucht dem Dichter geboten haben, ein akrostichischer Ansatz, vgl. hierzu Grimme ZDMG 50 S. 558; und vor allem Bikell Z k Th 6 S. 320 f. Und diese Annahme verdient den Vorzug vor den gewaltsamen Rekonstruktionsversuchen.

### Ps 25.

Die für unsern Zweck wichtigen Bemerkungen zum Text sind folgende: v. 1 fehlt das Ende des Verses. וָלֹדֶם v. 2 ist noch zu v. 1 zu ziehen. v. 5<sup>b</sup> ist ein Teil der Waw-Gruppe, vermutlich der zweite, so auch Sievers. v. 18 ist versehentlich an Stelle des ersten, mit p beginnenden Wortes das erste Wort von v. 19 geschrieben. Ein Ersatz ist schwer zu schaffen. Beer schlägt im Anschluß an Job 4, 12 קִקֵּץ „nimm an, vernimm“ vor. v. 21 ergänze nach LXX מִן. v. 22 ist späterer liturgischer Zusatz, so auch Beer u. a., denn 1) ist der Vers an sich überflüssig, 2) zeigt er ein andres Metrum — ein Sieversscher Fünfer neben den Doppeldreiein im übrigen Psalm, 3) gebraucht derselbe den Gottesnamen מְלֹכִים statt יְהוָה im übrigen Psalm, 4) bezieht er das betende Ich, welches deutlich als Einzelperson neben vielen andern steht, vgl. נָם כָּל קִיָּד v. 3a, auf die Gemeinde אֱמִת־יִשְׂרָאֵל. Damit wird Lagardes bekannte Hypothese, symmetria I S. 107, 120 f., für die sich zuletzt Duhm noch erwärmt hat, es habe mit diesem Satz der Dichter des Psalms seinen Namen מְלֹכִים verewigen wollen, völlig hinfällig; aber auch die Modifikation derselben, es habe „ein Abschreiber“ oder wer nun der Verfasser von v. 22 ist, dieses tun wollen, hat schwerlich „viel für sich.“ Sie läßt sich zwar nicht widerlegen, aber auch schlechterdings durch nichts annehmbar machen. Vollends gilt das Letztere von allen weiteren Kombinationen, die an Lagardes Vermutung geknüpft sind.

Als Beleg für den Versbau diene:

15. עֵינֵי תָמִיד אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא יוֹצֵא מִרְשַׁת רִנָּתִי:
16. פָּנָה אֵלַי וְתִגְנֵי כִּי־יִחַד וְעָנִי אֲנִי:
17. צָרָת לִבִּי הִרְחִיב וּמַצְעֻקוֹתֵי הוֹצִיאָנִי:
18. רָאָה אֲנִי וְעַמִּלִּי וְשָׂא לְכָל־חַמְאוֹתַי:
19. וְאַהֲרָיִכִי כִּי־רָבוּ וְשָׁנְאָת חַמֶּם שְׂנֵאָנִי:
20. שָׁמְרָה גַּם־שׁ וְהִצִּילָנִי אֶל־אֲבוֹשׁ כִּי־תִסִּיתִי בָד:
21. תִּסְתָּרֶשׁ יִצְרָאֵל כִּי קִוִּיתִךָ יְהוָה:
22. פָּנָה אֱלֹהִים אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכָּל צָרָתוֹ:

## Ps 34.

Zwischen v. 6 und 7 fehlt die Waw-Gruppe. v. 16 und 17 sind verstellt, so auch schon in LXX; v. 16b schließt sich unmittelbar an v. 18 an. Die Meisten wollen die ganzen Verse umstellen, so daß sich die Buchstabenfolge D—ע, wie in Thr 2—4, ergeben würde. Duhm will die Ausdrücke עֵינֵי יְהוָה und כִּי יְהוָה an ihrem jetzigen Platze bestehn und nur die übrigen Teile der Sätze ihre Stelle tauschen lassen; „es liegt nicht etwa eine absichtliche Korrektur der alphabetischen Reihenfolge vor, sondern nur die gewöhnliche Liederlichkeit der Abschreiber.“ Es träte damit כִּי־יְהוָה (statt עֵינֵי־יְהוָה) in Parallele zu אֱלֹהִים, was sich durch Ps 18, 7 allenfalls verteidigen ließe. Eine absolut sichere Entscheidung über die ursprüngliche Reihenfolge ist nicht möglich, doch ist m. E. mit größerer Wahrscheinlichkeit das D dem ע vorausgegangen. v. 23 ist späterer liturgischer Zusatz, denn 1) ist der Vers an sich überflüssig, 2) lehnt er sich im Ausdruck an v. 22 an, 3) hat er deutlich den Zweck, dem Psalm statt des Drohwortes v. 22 einen freundlichen Abschluß zu geben. Duhms Bemerkung: „v. 23 ist wieder wie 25, 22 die Unterschrift des Dichters; hat dieser Pedahel geheißen, so kommt das יְהוָה auf Rechnung des

Abschreibers“, bedarf nach dem zu Ps 25, 22 Bemerkten keiner Widerlegung.

17. פָּנֵי יְהוָה בָּעָשׂ רַע לְהַכִּיחַ מִצָּרִים וְכָרָם:  
 16. שִׁנֵּי יְהוָה אֶל־צִדִּיקִים וְאֶזְנוֹ אֶל־שׁוֹעֲתָם:  
 18. אָזְעָקוּ וַיְהִיָּה שִׁמֶּעַ וּמָלְא צִדְקָתָם הַצִּדִּיקִים:  
 19. קָרַח יְהוָה לְנִשְׁבָּרִי לֵב וְאֶת־דִּבְאֵר דָּחַת יִשְׁעֵי:  
 20. רַבּוֹת רַעוֹת צִדִּיק וּמִכָּל־יָמָיו יִצְלָנוּ יְהוָה:  
 21. שֹׁמֵר קִלְעֻמּוֹתָיו אֶתֶּת מִהֲנֶה לֹא נִשְׁבָּרָה:  
 22. הַמִּתֵּת רֶשַׁע רַעֲוָה וְשׁוֹנֵא צִדִּיק אֶשְׁמוֹ:  
 23. פֹּדֶה יְהוָה נַפְשׁ עֲבָדָיו וְלֹא אֶשְׁמוֹ קִלְחֻסִּים בָּ:

### Ps 37.

v. 6 nimmt Sievers an diesem vereinzelt Fünfer Anstoß und vermutet hinter צִדִּיק ein dem הוֹצִיא paralleles Wort; vielleicht sind alle Fünfer unsres Liedes, v. 6. 14f. 26—28. 31f., Zitate aus einem andern Gedicht.

v. 7 ist die erste Stiche fragmentarisch; ob ותחולל wirklich mit Wellhausen, Skizzen, zu beanstanden oder nicht vielmehr als singuläre Hithpol.-Form von חיל-חיל anzusehen ist?

v. 8 ist אֶל־תִּתְּנֵה mit Sievers als Eindringling aus v. 7 zu betrachten.

v. 9 will Sievers הִמָּה metri causa streichen.

v. 14 und 15 darf vielleicht als ein aus anderm Zusammenhang entlehntes Stück angesehen werden: ein dreistichischer Vers, die Stiche zu je 5 Hebungen; siehe oben zu v. 6. Oder aber, da v. 15 in diesem Gedicht von lauter zweistichischen Versen durchaus überschüssig erscheint, darf man ihn vielleicht als Randglosse zu v. 14 betrachten. Warum der Verfasser dann hier, wie v. 6. 26—28. 31f., in ein andres Metrum verfällt, weiß ich nicht zu erklären. — Die Art, wie Duhm überschüssige Versteile benutzt, um

Lücken an andern Stellen auszufüllen, z. B. wenn er v. 14b hinter v. 7 setzt und das קשתם v. 14a β und das לקשתותם תשברנה v. 15 b für Zusätze erklärt, oder v. 34 hinter דרכו aus v. 40 ימלמם מ"ר einschaltet u. a. m., ist m. E. zu willkürlich, um als zulässig zu gelten. Ebenso urteilt Grimme, Psalmenprobleme S. 154.

v. 18 streicht Sievers יהוה.

v. 20 רשעים יאבדו כי macht wegen seiner Nüchternheit neben dem folgenden Teil von v. 20 den Eindruck eines späteren Zusatzes, bestimmt die verloren gegangene erste Hälfte der כ-Gruppe zu ersetzen; beachte dabei noch den ungewöhnlichen Gebrauch von כי. Oder aber es ist dieser Satz ein Fragment der ersten Hälfte unsrer Gruppe. Wellhausen, Duhm ändern das schwierige כים כיך in כיך גרים „wie ein Brand der Öfen.“ Ist das erste כלו ver-  
sehtentlich geschrieben und zu streichen?

v. 25 חרעו מבקש להם b ist Randbemerkung, in Rücksicht auf das חרעו v. 26 geschrieben und natürlich abhängig von ראיתי gedacht. v. 28 Anfang ergänze mit Baethgers u. a. nach LXX עולים, lies נשמדו. v. 34 ist fragmentarisch.

v. 35 lies mit Duhm nach LXX כָּאֵזוּ הַלְבָּנוֹן „triumphierend, sich erhebend wie eine Zeder des Libanon.“

v. 36 lies mit den Meisten nach LXX וְאָעֲבָר.

v. 37 will Wellhausen Duhm ראה in רעה ändern, הם und ישר lesen.

v. 39 streiche ו vor תשועת.

v. 40 streiche mit Sievers ימלמם מרשעים.

1. אֶל־תִּתֶּנּוּ בְּמִרְעִים אֶל־תִּקְנָה בְּעֵשִׂי עֲוֹלָה:
2. כִּי כְתוּצִיר מִהֶהָ יִמְלֹךְ וְיִרְכַּץ וְיִשָּׂא יִבְלֹחַ:
3. בְּמַחַ בְּיָהוָה וְעָשָׂה־טוֹב שְׂכָר־אֶרֶץ וְרֵעָה אֲמַנָּה:
4. וְהִתְעַבְּנָה עַל־יָהוָה וַיִּתְּנָה־לָּהּ מִשְׁאֲלוֹת לִבָּהּ:



5. בּוֹל עֲלֵיהֶנּוּהּ דִּרְבָּהּ וּבִמְצָה עָלָיו וְהָאָה יַעֲשֶׂה:
  6. וְהוֹצִיאָהּ כְּאוֹר צִדְקָהּ וּמִשְׁפָּטָהּ כְּנִזְהָרִים:
  7. וְהוֹסִיף לָהּ וְהִתְחַלֵּל לָהּ . . . . .
- אֶל־תִּתֶּנּוּר בְּמִצְלֵיהָ דִּרְבָּהּ בְּאֵשׁ עֲשֶׂה מִזִּמְתָּה:

Ps. III u. II2.

Hier genügt es eine Textprobe zu geben:

1. אֲדָה יְהוָה בְּכָל־לֵב בְּסֹד יְשָׁרִים וְעֵדָה:
2. גִּדְּלִים מִעֵשֶׂי יְהוָה דְּרוֹשִׁים לְכָל־חַסְדֵּיהֶם:
3. הוֹדוּ וְהוֹדִד מַעַל וְצִדְקָתוֹ עֲמֶדֶת לְעַד:

1. אֲשֶׁר־אֵשׁ יָדָא אֶת־יְהוָה בְּמִצְוֹתָיו חֲמֵץ מֵאֵד:
2. נִבְּזָר בְּאֶרֶץ יְהוָה וְרָעָה הוֹד יְשָׁרִים וְכִרְבָּה:
3. הוֹדוּ וְעֵשֶׂי בְּבֵיתוֹ וְצִדְקָתוֹ עֲמֶדֶת לְעַד:

Ps. II9.

1. אֲשֶׁר־יְמִי־נִדְרָה הֶהָלָכִים בְּתוֹרַת יְהוָה:
2. אֲשֶׁר־נָצַר עֲדָתוֹ בְּכָל־לֵב יִדְרָשׁוּהוּ:
3. אִף לֹא־מַעַל עֲלָה בְּדִרְבָּיו הִלְכוּ:
4. אֲתָה צִוִּיתָה מִסְדִּיךָ לְשֹׁמֵר מֵאֵד:
5. אֲחִלִּי יִכְנֹו דִרְבִּי לְשֹׁמֵר חֻקֶּיךָ:
6. אֲנִי לֹא־אֲבֹשׁ בְּהִבְטִי אֶל־קִלְמָצוֹתֶיךָ:
7. אֲדָה בְּיָשָׁר לֵב בְּלִמְדֵי מִשְׁפָּט צִדְקָה:
8. אֶת־חֻקֶּיךָ אֲשֶׁמֶר אֶל־תַּעֲזֹבֵנִי עַד־מֵאֵד:

Ps. 145.

v. 5 ist *דבריו* in *דבריו* zu ändern und an das Ende der ersten Stiche zu stellen.

v. 14 folgt die D-Gruppe unmittelbar der D-Gruppe v. 13. LXX fand in ihrer Vorlage folgende ג-Gruppe: נֶאֱמָן יְהוָה בְּכָל־דְּבָרָיו וְחִסֵּד בְּכָל־מַעֲשָׂיו vor, *ποτὸς Κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ, καὶ ὁσῖος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*. Der Satz ist v. 17 sehr verwandt; vielleicht ist er durch einen

27,4	מִן לֵה שְׁמִירִי כִּי יִתְּנֶנָּה שִׁיתִי חֲמֹהִי אִפְשָׁעָה בָּהּ אֲצִיחֶנָּה יָחֵד:
5	אוּ יִחָזַק בְּמַעֲזִי יַעֲשֶׂה שְׁלוֹם לִי שְׁלוֹם יַעֲשֶׂה לִי:
6	בְּיוֹם הַהוּא יִשְׂרָשׁ יַעֲקֹב יִצְיָן וּפְרָח יִשְׂרָאֵל וּמֵלֶאךָ פְּנֵי תֵּבֶל תִּגְוָכָה:
7	הַכְמַכְתָּ מְקִידָה <sup>4</sup> הָפְתָּ <sup>5</sup> אִם כְּדָרְגָה הִרְוִינֵנוּ הֲרֵגָה:
8	בְּמִאֲסָאָה בְּשִׁלְחָה תִּרְיָכָה הִנֵּה בְרוּחִי הַקֹּשֶׁה בְּיוֹם קָדִים:
9	לֹכַן בּוֹאֵת יִכְפֹּר עֹזֵן יַעֲקֹב וְהָ כָּל פְּרִי הַסֵּר חֲמֹאֵתוֹ נִשְׁמָצוּ כָּל אֲבָנֵי מִזְבֵּחַ מִנְפָצוֹתֵי כְּאֲבָנֵי נֵר
10	לֹא יִקְמוּ אֲשֵׁרִים וְחֲמֹנִים: כִּי עֵיד בְּצֹדָה בֹּדֵד נִהַ מִשְׁלַח וְנִקְוָב כַּמְדָּבָר שֶׁם יִרְעָה עֵגֶל
11	וְשְׁמִיר וְקֶץ יַעֲלֶה מִעֲפֹתֵי <sup>6</sup> נִכְשׁ קִצְרִיהַ תִּשְׁכַּרְנָה נָשִׁים בְּאוֹת מֵאִירֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עִם בִּינֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יִדְחֲמֶנּוּ עֲשָׂהוּ וַיִּסְרוּ לֹא יִתְּנֵנוּ:
12	וְהָ בְּיוֹם הַהוּא יִחְבֹּם יִהְיֶה מִשְׁבֶּלֶת הַגֹּדֶר

הַמֵּת אֵין לִי כִּי יִתְּנֵנִי שְׁמִיר שִׁית 2-1  
בְּמִלְחָמָה 3  
עַל שֶׁם יִרְכֵּץ 8  
נֵר nach מִנֵּי 7  
הַכְּזֵ 6  
מִכְזֵ 5  
וְכָלָה מִעֲפֹתָהּ

16. פָּנִי יְהוָה חֲלָקָם לֹא יִסֹּף לְהַבִּיטָם  
פָּנִי כְהֵנִים לֹא נִשְׁאוּ וְנָקִים לֹא חָנְנוּ:  
17. עֲוֹנֵיהָ תְּכַלֶּינָה עֵינָיו אֶל־עֲוֹנָתוֹ הַבֵּל  
בְּצַמְחָתוֹ צִפְיוֹ אֶל־נֹי לֹא יִשְׁעֶה:

Thr. 1.

1. אִיכָּה יִשְׁכַּח בְּלֵד הָעִיר רַבְתִּי עִם  
הַיִּתָּה פְּאֻלְמָנָה רַבְתִּי בְּנָוִים  
שָׁרְתִּי בַּמְדִּינֹת הַיִּתָּה לָמָס:  
2. כָּל תִּבְכָּה בְּלִילָה וְדַמְעָתָה עַל לִחְיָה  
אִין־לָהּ מָנְחָם מִבְּלֹא־הַיִּתָּה  
כִּלְדָּעֶיהָ בְּנָדָה כִּהָּ הִי לָהּ לְאִיכָּבִים:  
3. גָּלְתָה יְהוּדָה מֵעֵנִי וּמִרֵּב עֲבָדָהּ  
הִיא יִשְׁכַּח בְּנָוִים לֹא מִצָּאָה מְנוּחָה  
כִּלְדָּמְתָה הַשִּׁנְיָה בֵּין הַמְּצָרִים:

Thr. 3.

43. סִבּוּתָהּ כִּבְאִי וְתִרְדָּמָהּ הִרְגָּתָה לֹא תִסְלָתָה:  
44. סִבְתָּהּ בַּעֲנֹן לֵד מַעֲבֹד תִּסְלָה:  
45. סָחִי וְאִמּוֹם תִּשְׁכַּח בְּמִרְבַּח הָעַפְסִים:  
46. פָּנָה עֲלֵינוּ פִּיָּהֶם כִּלְאִיכָּנוּ:  
47. פָּחַד וּפִתְחָתָהּ לָנוּ הַשָּׂמָה וְהַשְׁכָּר:  
48. פִּלְגֵּרִים תִּרְדַּע עֵינֵי עַל־שֹׁכֵר בְּתַעֲפִי:  
51. עֵינִי עֲלֵלָה לְנַפְשִׁי מִכָּל בְּנוֹת עִיר:  
49. עֵינִי נִגְרָה וְלֹא תִדְמָה מֵאֵין הַפְּנוֹת:  
50. עַד־שָׁמַיִם יִרְאָה יְהוָה מִשְׁמָכִם:

Eccli 51,13—29 (30).

Das den Abschluß des Ecclesiasticus bildende Lied sei hier der Vollständigkeit wegen mitbehandelt. Die alphabetische Reihe tritt in der zweiten Hälfte deutlich hervor, in der ersten ist sie nur sporadisch vorhanden; folgende

Buchstaben bieten sich ohne Schwierigkeit dar: א, ב, ח, י, ל (?) in וּלְב, dem dritten Wort in v. 20, מ, נ, ס (?) , dem dritten Wort in v. 23, ע, פ, ק, ר, ש (v. 28 init. gehört nach v. 27 fin), ת. Hinter dem ganzen Liede steht ein Zusatz-Vers

מעשיכם עשו בצדקה      והוא נותן לכם שכרם בעתו.  
(ברוך יהוה לעולם      ומשובח שמו לדר ודר.)

Da der Name des Autors bekannt ist, kann dieser Vers kein Unglück mehr anrichten.

22. נתן יהוה לי שכר שמתותי      ובלשוני אהודנו  
23. פנו אלי סבלים      ולינו בבית מדרש  
24. עד מתי תחסרון מן אילו ואילו ונפשכם צמאה מאד תהיה  
25. כי פתחתי ודברתי בה קנו לכם חכמה בלא כסף  
26. וצואריכם בעלה הביאו ומשאה תשא נפשכם

Aus dem vorgelegten Material sind zwei einwandfreie Beobachtungen herzuleiten: erstens, was die Reihenfolge der Buchstaben betrifft, so haben wir größtenteils die gewöhnliche. Eine Abweichung liegt insofern vor, als das **ד** dem **ע** bisweilen vorausgeht. Das ist der Fall in Thr 2 und 4; dann in dem dazwischengearbeiteten und darum in dieser äußeren Form jene beiden Lieder nachahmenden cap. 3, ferner wahrscheinlich in Ps 34, vgl. dazu oben S. 178, und sicher in der hebräischen Vorlage der LXX für Prov. 31. Über den Grund dieser Abweichung siehe eine Vermutung weiter unten. Bemerkt sei hier nur noch, daß der Midrasch Echa wie Talm. B. Sanhdr. 104 a keinen Grund mehr für diese Buchstabenfolge **ד**—**ע** anzugeben wissen<sup>1</sup>.

Zweitens, bezüglich der Länge der alphabetischen

<sup>1</sup> Das Fehlen dieses und jenes Buchstabens, ψ 25. 34 ; ψ 37 (כ) ; ψ 145 ; sowie das zweimalige ר in ψ 25 kann — das liegt in der Natur der Sache — nur auf Abschreiberversehen oder sonst irgend welche Textstörung zurückgeführt werden.

Gruppen,<sup>1</sup> haben wir solche von drei Perioden in Thr 2 und dem, in mancher Hinsicht an dieses Gedicht sich anlehnenden Thr 1; Gruppen von zwei Perioden liegen vor in Thr 4. Ps 9 f. 37. In den meisten Liedern bestehen die Gruppen aus einer Periode, Ps 25. 34. 145. Nah 1. Prov. 31. Eccli 51. In Ps 111 f. haben wir sogar Gruppen „vom Umfang nur einer einfachen Reihe.“ Endlich bieten Thr 3 und Ps 119 alphabetische Gruppen von drei bzw. acht, mit dem nämlichen Buchstaben beginnenden Zeilen. Es muß schon hier vorweg erwähnt werden, daß Thr 2. 4. 1 als die ältesten Akrosticha des AT. bezeichnet werden dürfen. Von hier aus fortschreitend bemerken wir ein zunehmendes Künstlicherwerden des alphabetischen Akrostichs. Die einperiodige Gruppe wird nach zwei Richtungen weiter ausgebildet, erstens durch Häufung von Perioden mit gleichem Anfangsbuchstaben, Beispiel Thr 3. Ps 119; zweitens durch Häufung der Buchstaben innerhalb der einzelnen Periode, Beispiel Ps 111 f. Diese beiden Psalmen stellen in den Grenzen unseres Materials die Entwicklungsstufe dar zur wortweisen Form des Alphabet-Akrostichs, das sich nach Zunz' Urteil „sicher bereits im talmudischen Zeitalter“ angeschlossen hat.<sup>2</sup> Ein von Egers angeführtes Beispiel lautet:<sup>3</sup>

מליחה לאבן שרא  
אנחנו בני גלות      דכאנו העוני ודלות  
זעקו חמס מרודים      יגיע כח לכודים  
מעט נביאנו סור      עלינו מתאוס צור  
קראנד רחם שמך      תמן אלינו ברחמיך

<sup>1</sup> Das Wort „Strophe“ ist nach den Sievers'schen Ausführungen S. 137 f. vermieden. Anders Grimme, Psalmenprobleme S. 154 zu Ps. 37.

<sup>2</sup> Vgl. Zunz, Synagogale Poesie des Mittel-Alters 1855, S. 104.

<sup>3</sup> Egers, Monatschrift f. Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1884, S. 74.

רעדנו היום מאמך מי יסבול ועמך  
ובתפלה ענז נקדמך למה ה' יחזה אמך בעמך.

Daneben begegnet diese wortweise Form unsres Akrostichons auch in umgekehrter Buchstabenfolge.

Ob und wie weit dieser Tatbestand zu einer chronologischen Fixierung der Lieder benutzt werden kann, darüber vgl. unter No 3.

2. Unentbehrlich für unsere Untersuchung ist eine Übersicht über die vorhandenen alphabetischen Anfänge. Merx a. a. O. S. 199 sagt: „Es ist ja überhaupt töricht, bei diesen einfachen alphabetischen Liedern von einer Kunst zu reden, ein Hebräer wird doch in seiner Muttersprache so geübt sein, daß er für jede Strophe ohne Mühe nach der alphabetischen Buchstabenfolge ein passendes Anfangswort findet.“ Diesem Satz gegenüber ist, außer auf die mangelnde Geschicklichkeit der Verfasser, welche in Stellen wie Thr. 2, 22. Ps 111, 5. 145, 6 deutlich hervortritt, vor allem noch auf die sachlichen Schwierigkeiten zu verweisen; solche liegen in der hebräischen Sprache selbst, z. B. dem ו, י, ל und ferner in der Beschränkung des Wortschatzes durch das Thema. Die folgende Übersicht<sup>1</sup> gewährt hierfür lehrreiche Einblicke.

#### א.

אני Thr 3, 1. Eccli 51, 13. 1. sing. impf. אברכה Ps 34, 2.  
אודה Ps 9, 2. 111, 1. 119, 7. ארוממך Ps 145, 1. אתה Ps 119, 4.  
— אז Ps 119, 6. אחלי Ps 119, 5. איכה Thr 1, 1. 2, 1. 4, 1.  
אך Thr 3, 3. אל Ps 37, 1. אלה Ps 25, 1. אף Ps 119, 3.  
את Ps 119, 8. אותי Thr 3, 2. — אל Nah 1, 2. אשרי  
Ps 112, 1. 119, 1. 2. אשתדיל Prov 31, 10.

#### ב.

Praep. ב mit Nomen Ps 9, 4. 34, 3. 111, 1. 112, 1. 119, 10.

<sup>1</sup> Die Anordnung unter den einzelnen Buchstaben ist nicht streng alphabetisch, aber stets nach Gesichtspunkten gemacht, die der leichten Übersichtlichkeit dienen sollen.

11. 13—16. 145, 2. Nah 1, 3. Thr 3, 6. Eccli 51, 13. קד  
Ps 25, 2. נסה Ps 119, 9. — במה Ps 37, 3. Prov 31, 11. בכה  
Thr 1, 2. בלה Thr 3, 4. בלע Thr 2, 2. בנה Thr 3, 5.  
נח Ps 119, 12, — בני Thr 4, 2.

ג.

נ Ps 25, 3. 119, 23. 24. Thr 3, 8. 4, 3. — נדל Ps 112, 2. 145, 3;  
34, 4. נדע Thr 2, 3. ניר Thr 3, 7. 9. נלה Thr 1, 3. Ps 119, 18.  
נל Ps 37, 5. 119, 22. נמל Ps 119, 17. Prov 31, 12. נער  
Ps 9, 6. 119, 21. Nah 1, 4. נרם Ps 119, 20 (Qal nur hier.) —  
נבד Ps 112, 2 (in diesem Gebrauch nur hier). נר Ps 119, 19.

ד.

דאב Nah 1, 4 (Konjektur Gunkels). דבק Ps 119, 25. 31.  
Thr 4, 4. דלף Ps 119, 28. דמם Ps 37, 7. דנד Thr 2, 4. 3, 12.  
דש Prov 31, 13. Ps 34, 5. 111, 2. — דב Thr 3, 10 (nur des  
wegen gewählt). דוד Ps 112, 2. 145, 4. דנד Ps 25, 4.  
119, 27. 29. 30. 32. 36. Thr 1, 4. 3, 11.

ה.

Artikel, Thr 4, 5. הנה Ps 119, 40. המה Ps 9, 8 (konjiciert).  
— דה Thr 2, 5. 3, 14. 1, 5. Prov 31, 14. — Das ה der  
4 Konjugation Ps 25, 5. 119, 35. 37, 8. 34, 6. 119, 33. 34.  
36—39. Thr 3, 13. 15. — הודר Ps 145, 5. הודר Ps 111, 3.  
הן Ps 112, 3. הרים Nah 1, 5.

ו.

ו copul. Ps 9, 10. 37, 10. 111, 3. 112, 3. 119, 41—48.  
145, 6. cons. Thr 1, 6. 2, 6. 3, 16—18. 4, 6. Prov 31, 15.  
Nah 1, 5.

ז.

ז Ps 34, 7. זאת Ps 119, 50. 56. Thr 3, 21. — זכך Thr  
4, 7. זכר Ps 111, 4. 145, 7. Ps 25, 6. 119, 49. 52. 55. Thr 1, 7.  
3, 19. 20. זמם Ps 37, 12. Prov 31, 16. זמר Ps. 9, 12; 119, 54.  
זח Thr 2, 7. זרח Ps 112, 4. — זד Ps 119, 51. זלעמה Ps 119, 53.  
זענ Nah 1, 6.

## ח.

חבל Ps 119, 61. חבר Ps 119, 63. חצר Prov 31, 17.  
 חרש Thr 3, 23. חוש Ps 119, 60. חטא Thr 1, 8; Ps 25, 7.  
 חלה Ps 119, 58. חלק Thr 3, 24. Ps 119, 57. חמה Nah 1, 6.  
 חנן Ps 111, 4. 112, 4. 145, 8; Ps 9, 14. חנה Ps 34, 8. חסד  
 Ps 119, 64; Thr 3, 22. חצות-ל' Ps 119, 62. חרב Ps 37, 14.  
 חשב Ps 119, 59; Thr 2, 8. Eccli 51, 18. חשך Thr 4, 8.

## ט.

טוב Ps 25, 8. 37, 16. 112, 5. 119, 65. 67. 68. 71. 72.  
 145, 9. Thr 3, 25—27. 4, 9. Nah 1, 7. טבע Ps 9, 16. Thr 2, 9.  
 טמאתה Thr 1, 9. טעם Ps 34, 9. Prov 31, 18. טפל Ps 119, 69  
 (selten). טפש Ps 119, 70 (nur hier!). טרים Ps 119, 66. טף  
 Ps 111, 5 (ganz ungewöhnlich!).

## י.

3. Pers. Sing. masc. oder plur. Impf., Ps 9, 18. 25, 9.  
 111, 5. 112, 5. 119, 76—80. 145, 10. Thr 2, 10. 3, 28—30.  
 יע Ps 37, 18. 119, 75. Nah 1, 7. ירא Ps 34, 10. 119, 74 —  
 יד Ps 119, 73. Prov 31, 19. Eccli 51, 20. Thr 1, 10. 4, 10.

## כ.

כ in כחמדך Ps 119, 88. כמה Ps 119, 84. כמעט Ps 119, 87.  
 כל Ps 25, 10. 112, 6. 119, 83. Thr 3, 31—33. כל Ps 25, 10.  
 119, 86. Thr 1, 11. — כלה Nah 1, 7. Ps 119, 81. 82. Thr 2, 11;  
 4, 11. כרה Ps 119, 85. — כבוד Ps 145, 11. כח Ps 111, 6.  
 כף Prev 31, 20. כפירים Ps 34, 11 (Text angefochten).

## ל.

Praep. ל mit Nomen, Ps 112, 6. 119, 89. 90. 91. 93. 96.  
 Thr 2, 12. mit Inf., Ps 111, 6. 145, 12. Thr 3, 34—36. mit  
 Suffix, Ps 119, 94. 95. — לא Thr 1, 12 (?). 4, 12. Prov 31, 21.  
 לולי Ps 119, 92. למען Ps 25, 11. — לזה Ps 37, 21. לו  
 Ps 34, 12. לב (ו) Eccli 51, 20.

## מ.

מה Thr 2, 13. 3, 39. Ps 119, 97. 103. מי Ps 25, 12.  
 34, 13. Thr 3, 37. מן Ps 37, 23. 112, 7. 119, 98—104. Thr 1, 13.



3, 38. 4, 13. — מלכותך Ps 145, 13. מעשה Eccli 51, 21. מועשה  
Ps 111, 7. מן כדם Prov 31, 22.

ג.

ג als Verbal-Præformativ, Thr 3, 40. 41; Thr 1, 14.  
Ps 119, 106. 107. Prov 31, 23; Ps 111, 7. 112, 7. — גוע  
Thr 4, 14. גמח Ps 119, 112. גחל Ps 119, 111. גנר Ps 34, 14.  
גת Ps 119, 110. Eccli 51, 22. — גביא Thr 2, 14. גרבה  
Ps 119, 108. גר Ps 119, 105. גרנו Thr 3, 42. גער Ps 37, 25.  
גמח Ps 25, 13. 119, 109.

ד.

ד Ps 34, 15. 37, 27. 119, 115. Thr 4, 15. דמך Ps 111, 8.  
112, 8. 119, 116. 145, 14. דלה Ps 119, 118; Thr 1, 15. דכ  
Thr 3, 43. 44. דמך Ps 119, 120. דער Ps 119, 117. דמך  
Thr 2, 15. — דנים Ps 119, 119. דרין Ps 31, 24. דר Ps 25, 14.  
דר Ps 3, 45. דר Eccli 51, 23. דר Ps 119, 113. דר  
Ps 119, 114.

ע.

עד Ps 112, 8. Thr 3, 50. Eccli 51, 24. עד Thr 4, 17. על  
Ps 119, 127. 128. Thr 1, 16. — עין Ps 25, 15. 34, 16. 119, 123.  
145, 15. Thr 3, 49. 51. עשה Ps 111, 8. 119, 121. 124.  
Thr 3, 17. — ערב Ps 119, 122. — עוז Prov 31, 25. עולים  
Ps 37, 28 (LXX). עת Ps 119, 126. עבר Ps 119, 125.

פ.

פה Ps 37, 30. 119, 131. Prov 31, 26. Eccli 51, 25. פנה  
Ps 25, 16. 119, 132. פנים Ps 34, 17. 119, 135. Thr 4, 16.  
פסח Ps 119, 136. Thr 3, 48. פסה Ps 119, 134; 111, 9. פסח  
Thr 2, 16. 3, 46. פתח Ps 119, 130. 145, 16. — פור Ps 112, 9.  
פור Thr 3, 47. פלאות Ps 119, 129. פעם Ps 119, 133. פורש  
Thr 1, 17.

צ.

צדק Thr 1, 18. Ps 119, 137. 145, 17; 112, 9. 119, 142.  
144. צה Ps 111, 9. 119, 138. צעק Ps 34, 18. Thr 2, 18.  
צה Ps 37, 32. Prov 31, 27. צוד Thr 3, 52. 4, 18. צר

Ps 25, 17. 119, 143. צמת Thr 3, 53; Ps 119, 139. — טף  
Thr 3, 54. צואר (ו) Eccli 51, 26. צעיר Ps 119, 141. טף  
Ps 119, 140.

ק.

קרב Ps 34, 19. 119, 150. 151. 145, 18; Thr 3, 57. Eccli 51, 26.  
קום Ps 9, 20. 10, 12. Thr 2, 19. Prov 31, 28. קרא Ps 119, 145.  
146. Thr 1, 19. 3, 55. קדם Ps 119, 152; 119, 147. 148. קל  
Ps 119, 149. Thr 3, 56. — קדש Ps 111, 9. קה Ps 37, 34.  
קלל Thr 4, 19. קרן Ps 112, 9.

ר.

ראה Ps 10, 14. 25 (18), 19. 37, 35. 119, 153. 156. 159.  
Thr 1, 20. 2, 20. 3, 59. 60. Eccli 51, 27. רב Ps 119, 157.  
34, 20. Prov 31, 29. ריב Ps 119, 154. Thr 3, 58. — ראש  
Ps 119, 160; ראשית Ps 111, 10. רוח Thr 4, 20. רחוק Ps 119, 155.  
רחם Ps 119, 156. רצון Ps 145, 19. רשע Ps 112, 10.

ש.

שמע Ps 25, 20. 34, 21. 37, 37. 119, 167. 168. 145, 20. שמר  
Thr 1, 21. 3, 61. Eccli 51, 28. שבר Ps 10, 15. שבר Ps 119, 166.  
שקר Ps 119, 163. Prov 31, 30. שיש Ps 119, 162. Thr 4, 21.  
— שבע Ps 119, 164. שבתם Thr 3, 63. שית Ps 9, 21. שכב  
Thr 2, 21. שקל Ps 111, 10. שלום Ps 119, 165. שן Ps 112, 10.  
שקה Thr 3, 62. שר Ps 119, 161.

ת.

ת Praeformativ impf., Ps 34, 22. 119, 169. 173. 175.  
Thr 1, 22. 2, 22. 3, 64—66. Eccli 51, 29. תאווה Ps 10, 17.  
112, 10. תהלה Ps 111, 10. 145, 21. תם Ps 25, 21; Thr 4, 22.  
— תשועה Ps 37, 39. תאב Ps 119, 174. תעה Ps 119, 176.  
תנו Prov 31, 31.

Aus dieser Liste lassen sich folgende Tatsachen entnehmen: erstens bedingte oder bevorzugte die Eigenart der Sprache gewisse Versanfänge; das gilt vor allem vom ו, ferner von den Praeformativen א, ה, י, ג, ת, endlich von einer Reihe von Partikeln ב, ל, מן, נם, כי. Zweitens

bildete sich eine stilmäßige Vorliebe für bestimmte Wörter heraus: וּכְר, וְדָר, וְתֵן, מוֹב, עֵין, צֵדֵק, קֵרֵב, שֹׂמֵר, רָאָה, שָׁמַר.

3. Bei der Frage nach der Entstehungszeit der einzelnen Lieder nehmen zunächst Thr 2 und 4 einen besonderen Rang ein: sie sind die ältesten im A T vorliegenden alphabetischen Akrosticha. Ihre Abfassungszeit läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen, bald nach 586, sagen wir  $\pm$  580. Aber auch durch ihren Inhalt — ein historisches Ereignis, — und ihre Form — die drei- bzw. zweistichische Länge der alphabetischen Gruppe beanspruchen sie einen besonderen Platz. Ihnen reiht sich an Thr 1, das etwa drei bis vier Dezennien jünger ist, als diese.

Wie die genannten Lieder behandelt ein historisches Ereignis das in Ps. 9 und 10 enthaltene Siegeslied: Jahve hat die Heiden vernichtet, ihre Städte zerstört und dadurch sich als Beschützer der Seinen bewiesen. In den „Toren Zions“ herrscht Jubel. Dankbaren Herzens will der Dichter jetzt Jahves, des Richters aller Völker, Taten unter den Nationen verkündigen. Welche heidnische Macht, auf deren Katastrophe das Lied Bezug nimmt, hier gemeint ist, läßt sich schwer ausmachen. Man hat von dem Fall Ninives (Ewald) bis zu den Makkabäern (Merx) geraten. Die Gottesbezeichnung יהוה begegnet nicht vor dem Exil; darnach gestattet die Erwähnung der „Tore“ Zions höchstens an den Zusammenbruch der persischen Herrschaft zu denken. Nun deutet der Umstand, daß der Psalm zu einer späteren Ergänzung benutzt ist, für ihn selbst ein höheres Alter an. Will man im Zusammenhang damit die Zweistichigkeit seiner alphabetischen Gruppen als Mittel zur chronologischen Fixierung gelten lassen, so würde auch das in eine ältere Zeit weisen. Somit dürfte sich für den Untergang des Perserreiches und eine Bezugnahme des Liedes hierauf

wenigstens einige Wahrscheinlichkeit ergeben, das Siegeslied aus Ps 9/10 also um 330 anzusetzen sein.

Ps 37, ein Theoricee-Psalm, der das Problem vom Leiden des Gerechten und dem Glück des Frevlers ausschließlich in Hinsicht auf dieses Leben zu lösen versucht, zeichnet sich durch seine zahlreichen inhaltlichen Berührungen mit andern Schriften des A T aus: Zu v. 1 vgl. Prov 3, 31. 24, 1. 19. zu v. 4 — Isa 58, 14. Job 27, 10; zu v. 5 — Ps 22, 9; zu v. 6 — Isa 58, 10; zu v. 7 — Thr 3, 26; zu v. 10 — Ps 103, 16; zu v. 13 — Ps 2, 4; zu v. 16 — Prov 15, 16; 16, 8; zu v. 20 — Ps 102, 4; zu v. 23 — Prov 20, 24; zu v. 26 — Ps 112, 5; zu v. 27 — Ps 34, 15; zu v. 31 — Isa 51, 7; zu v. 37 — Ps 25, 21; und vielleicht noch anderes, vgl. S. 7 zu v. 6. Bemerkenswert ist, daß der Verfasser die Lösung seines Problems in das große Endgericht verlegt, durch welches Alles, und zwar auf dem Boden seiner jüdischen Heimat, in die richtige Ordnung gebracht wird: die Bösen vernichtet, die Frommen in ungetrübten Besitz des Landes versetzt. Dieses Endgericht erwartet er in Bälde. Leider sind wir nicht in der Lage, hieraus mit Sicherheit eine chronologische Fixierung herzuleiten. Duhm setzt den Psalm um 100 v. Chr. an. Solche Zahlen haben wenig Zweck. Mit genau demselben Recht könnte man um 300 v. Chr. sagen. Gedanken und Sprache (למון v. 16 Reichtum, nur noch Eccl 5, 9; למון v. 34) weisen in spätnachexilische, wahrscheinlich hellenistische Zeit. Vielleicht darf man wegen der Zweistichigkeit der alphabetischen Abschnitte diesen Psalm für älter ansehen als etwa Ps 111. 112. 119. Thr 3.

Ps 25 enthält eine Bitte um Sündenvergebung und um Leitung auf dem rechten Wege. Frömmigkeit besteht in treuer Gesetzeserfüllung, v. 10. Den Frommen stehn gegenüber die, welche aus nichtigen Gründen zu Apostaten geworden sind, v. 3. Die Frommen fühlen sich bedrückt durch

hre Sünden, v. 7. 11. Jahve möge sie belehren למד v. 4. 5. 9 über den rechten Weg נתיב v. 8. Auch hier verschiedene Berührungen mit andern Psalmen, vgl. v. 5 mit Ps 119, 35; v. 7 — Ps 145, 7; v. 8 — Ps 34, 9; v. 9 — Ps 34, 2; v. 13 — Ps 34, 12; v. 16 — Ps 69, 17; v. 21 — Ps 36, 2. Junge Sprache macht sich in v. 3, 5 bemerkbar קוה mit acc., wie Isa 26, 8. Ps 39, 8. 40, 2.

Ps 34, ein Lehrpsalm; in Form einer Ermahnung eines Vaters an seine Söhne, v. 12 למד, gibt der Verfasser dem Gedanken von der gnädigen Fürsorge Jahves und seiner Engel, v. 7, für die Frommen, קדשים v. 9, Ausdruck: er beschert ihnen ein gutes Leben, v. 11. Darum die Ermahnung zur Furcht Gottes v. 6. 10. 12 und die Warnung vor Zungenünden. Unter den inhaltlichen Berührungen seien hervorgehoben, v. 3 und Ps 5, 12. 105, 3; v. 14 — Prov 4, 24. 13, 3. 21, 23; v. 15 — Ps 37, 27; v. 16 — Ps 145, 19; v. 19 — Isa 50, 8. 57, 15. 61, 1. In sprachlicher Hinsicht beachte v. 4 נלל und רומם, in der Bedeutung „verherrlichen“, anders als Isa 1, 2; mit ל acc., vgl. Ps 69, 31 mit Suff. v. 5 מנורתי nur noch Prov 10, 24. Isa 66, 4. v. 6 נור, nur noch Isa 60, 5. v. 9 מעם bildlich, Prov 31, 18. v. 11 רש häufig in Prov. v. 22 מותת.

Ps 111 und 145 enthalten einen Lobpreis Jahves, Ps 119 eine Verherrlichung des Gesetzes, Ps 112 schildert das Glück des Frommen. Alle vier Psalmen sind nicht nur durch die alphabetische Form, auch durch ihren ganzen Gedankengehalt aufs engste mit einander verwandt: Jahve gehört die Herrschaft über Natur- und Menschenwelt, 145, 3 ff., groß 111, 2 und unerforschlich sind seine Werke 145, 3. Seine Gebote gilt es pünktlich zu befolgen 111, 10. 119 passim und seinen Namen zu fürchten, 111, 10. 112, 1. Denn seine Gebote sind die Wahrheit, 119, 30. 43 und sein Name ist heilig und furchtbar 111, 9. Dafür belohnt Jahve mit

Reichtum und Wohlergehn 111, 5. 112, 3. Inhaltliche Berührungen sind folgende: Ps 111, 3 mit Ps 19, 10; v. 5 — Prov. 31, 15; v. 7 — Ps 19, 8—10; v. 9 — Ps 105, 8; v. 10 — Ps 1, 7. 9, 10. Prov. 3, 4. Ps 112, 1 — Ps 1, 1. 128, 1; v. 3 — Prov. 8, 18 (3, 16. 22, 4). Ps 111, 3; v. 4 — Ps 97, 11. Isa 58, 10; v. 5 — Ps 37, 21; v. 6 — Prov. 10, 7; v. 8 — Ps 111, 8. Isa 26, 3; v. 9 — Prov. 11, 24. Sam α 2, 1; v. 10 — Prov. 11, 7. Ps 1, 6. Ps 119, 70 — ψ 17, 7; v. 73 — Job 10, 8; v. 115 — Ps 6, 9; v. 140 — Ps 12, 7; v. 166 — Gen 49, 18. Ps 145, 1 — Ps 5, 3. 30, 2; v. 3 — Ps 48, 2. 19, 3; v. 7 — Ps 31, 20; v. 8 — Ex 34, 6. Ps 86, 15. 103, 8; v. 13 — Dan 3, 33. 4, 31. v. 14 — Ps 146, 8; v. 15 — Ps 104, 27; v. 16 — ibid. 28; v. 18 — Ps 34, 9. In Ps 145 finden sich noch verschiedene Aramaismen, v. 14 וְקָיָה וְקָיָה; v. 14 und 16 לְ acc.

Die Inhaltsangaben zeigen die Bedeutung, die die Gesetzesfrömmigkeit im Leben der jüdischen Gemeinde gewonnen hat; das führt uns auf die Zeit etwa von 400 v. Chr. abwärts; den gesetzestreuen Juden, den עֲנִיִּים, wie sie vielfach heißen, stehen die Frevler gegenüber, unter denen die Apostaten רִשְׁקִים, הַבְּגֵדִים, הַבְּגֵדִים u. ä. Ausdrücke, eine große Rolle spielen; dieser Gegensatz weist auf die hellenistische Zeit, etwa von 300 v. Chr. abwärts bis zur makkabäischen Erhebung. Damit dürfte ungefähr die Entstehungszeit von Ps 37. 25. 34. 111. 112. 119. 145 umschrieben sein; innerhalb derselben darf Ps 37 wohl ein höheres Alter als etwa Ps 119 beanspruchen.

Es erübrigt noch ein Wort über Thr 3. Nah 1, 2—8. Prov 31, 13—30 und Eccli 51, 13—29 (30).

Über die Komposition von Thr 3 habe ich ZATW 1904, 1 ff. ausführlich gehandelt; es besteht aus zwei Individualpsalmen v. 1—24 und v. 52—66, die durch ein Mittelstück, v. 25—51, eine Art Bußpredigt, verbunden sind. Dieses wie das al-

habetische Schema des Ganzen stammt von dem „Komponisten“, der das letztere mit der Buchstabenfolge D—Y em 2. u. 4. Liede nachbildete, zwischen die seine Arbeit estimmt war. Er arbeitete vielleicht  $\pm$  300 v. Chr.

In die gleiche Zeit wie die oben behandelten Lieder gehört wohl der Psalm, von dem jetzt nur noch die erste Hälfte in Nah 1 vorliegt, ein Psalm über die Gerechtigkeit Jahves, vornehmlich nach ihrer strafenden Seite.

Eccli 51, ein Lob der Weisheit und des Strebens nach  $\mu$ , steht inhaltlich dem Ps 119 sehr nahe; es ist wohl : 200 v. Chr. anzusetzen.

Und wahrscheinlich der gleichen Zeit dürfen wir wohl Prov 31, das Idealbild einer jüdischen Hausfrau, zuweisen.

Wir hätten somit als älteste alphabetische Akrosticha n AT zu verzeichnen Thr 2. 4 und 1, sämtlich dem . Jahrhundert angehörig. Die übrigen Lieder sind zwar icht mit der gleichen Sicherheit zu fixieren, wie jene. aber es läßt sich doch mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, aß sie um zwei oder mehr Jahrhunderte jünger sind. Am ühesten noch wäre Ps 9 anzusetzen, circa 330. Es folgen 1 nachstehender, mutmaßlicher chronologischer Ordnung Thr 3. Nah 1. Ps 37. 25. 34. 145. 111. 112. 119.<sup>1</sup> Prov 31. Eccli 51. Sicher haben wir Akrosticha aus dem 6. Jahrhundert und dann erst wieder vom ausgehenden 4. Jahrhundert an abwärts.

4. Es bleibt noch übrig, auf die interessanteste und zugleich schwierigste Frage, die nach dem Ursprung und der ttesten Bedeutung des Alphabet-Akrostichs in Israel einzuehen. Dieterich vermutet, daß<sup>2</sup> die Alphabet-Akrosticha on „religiöser Geheimliteratur“ ausgegangen seien; die Buch-

---

<sup>1</sup> Man beachte bei diesen zuletzt genannten Psalmen die sich häufigen, stilmäßigen Anfänge.

<sup>2</sup> Vgl. Rheinisch. Museum für Philologie, LVI S. 77 ff.



stabenreihe galt irgend wie für zauberkräftig. Nun wissen wir, „daß man, wie bei allen Völkern des Altertums, auch in Israel dem Wort, im Namen, im Segen und Fluch magische Wirkung beilegte; so wird man, wie überall im Altertum, gewiß auch in Israel der Buchstabenreihe besondere Kräfte vindiziert haben, wenn wir das letztere auch aus dem A. T. nicht mehr beweisen können.“ Es hindert nichts, Dietrichs Vermutung auf Israel zu übertragen. Auch läßt die rätselhafte Umstellung von *D* und *Y* es sehr verführerisch erscheinen, hier an ein Zauberalphabet zu denken.

Es entsteht nur für uns die Hauptfrage, ob der Verfasser von Thr 2 und 4 noch ein lebendiges Bewußtsein von solcher Bedeutung dieses Alphabetes hatte und es also in bestimmter Absicht wählte, oder aber ob es auch ihm schon eine bloße Kunstform war, deren er sich bediente, weil sie eben üblich. Ich wage es nicht mehr, diese Frage zu entscheiden, oder auch nur das eine oder andre für wahrscheinlich zu erklären. Denn es fehlen dazu alle Handhaben. Thr 2 und 4 sind die ältesten Alphabet-Akrosticha im AT. Hat man schon vorher solche in Israel gemacht?<sup>1</sup> — Thr 2 und 4 sind die einzigen als Akrosticha überlieferten מן ק. Gab es vorher oder später noch solche in Israel? — Thr 1, das etwa 40 Jahre jünger ist als c. 2 und 4, und in Manchem sich an c. 2 anlehnt, gebraucht das gewöhnliche Alphabet. Geschah das in bewußtem Gegensatz? — Oder war es gleich, ob man die eine oder die andre Reihenfolge wählte? —

So lange alle diese Vorfragen unbeantwortet bleiben — und wie sollte sich für sie eine Antwort finden? —, muß leider auch unsre oben gestellte Hauptfrage offen bleiben. Eine sichere Auskunft vermögen wir erst über die späteren Akrosticha zu bieten.

---

<sup>1</sup> Zimmers Ausführungen ZAT X, S. 1 ff. kenne ich, vermag aus ihnen aber keinen bündigen Schluß für das AT. zu ziehen.



In bedeutendem zeitlichen Abstand nämlich von Thr 2 4 und 1 tritt uns das alphabetische Akrostich entgegen in Liedern verschiedensten Inhalts, z. B.  $\psi$  9 ein Siegeslied, Prov 31 ein Loblied auf eine tugendsame Hausfrau; Ps 37 ein Theodiceepsalm und Ps 145 ein Lobpreis Gottes u. a. m. Es soll nicht gesagt werden, daß inzwischen diese Kunstform gar nicht angewandt wäre; aber das darf man behaupten, daß sie in der Chokma-Poesie der hellenistischen Zeit stark in Aufnahme gekommen ist und seitdem in der jüdischen Literatur eine große Rolle gespielt hat.<sup>1</sup> — Die Form des Akrostichs wird künstlicher, und für die alphabetischen Anfänge wird eine bestimmte Anzahl von Wörtern besonders beliebt. Die vermutlich ursprüngliche, magische Bedeutung des Alphabet-Akrostichs ist hier sicher nicht vorhanden und der Unterschied in der Reihenfolge der Buchstaben bedeutungslos. Thr 3 ahmt nur c. 2 und 4 nach. Vielleicht, daß in einzelnen Gedichten der Verfasser durch diese Kunstform seine Sprachgewandtheit darzutun suchte; vielleicht auch, daß er, wie in Ps 119 oder 145 Vollständigkeit beabsichtigte: er wollte das Lob Jahves bzw. seines Wortes erschöpfend verkündigen. Wenigstens finden wir im rabbinischen Schrifttum die sicher ältere Redewendung, „das Gesetz erfüllen oder übertreten von Aleph bis Tau“, will sagen: in vollem Umfang, vgl. Talm B Sabbath 55 a; Yalkut Rubeni f. 17 a col 2; ibid f. 48 b col 2. Vielleicht stand der Gedanke dieser Redensart hier und da hinter der Verwendung des alphabetischen Akrostichs. —

Der Umstand, daß die Wahl des alphabetischen Anfangs mancherlei Schranken auferlegte, führte dazu, daß man Gedichte herstellte ohne alphabetische Versanfänge, nur mit

<sup>1</sup> Bemerkenswert ist, daß sie in der etwa gleichzeitigen, sog. orphischen Literatur auftritt, wohin sie nach Dieterich, Abraxas S. 165 A. 2 aus jüdischer Tradition gekommen sein soll.

22 Versen, entsprechend der Zahl der Buchstaben des Alphabets, sog. alphabetisierende<sup>1</sup> Gedichte. Solche haben wir z. B. in Thr 5, Ps 33 (auch von Duhm als solches bezeichnet), Ps 38 und 103.

Zu Ps 38 ist zu bemerken: die 22 Verse sind v. 2—12. v. 13, in welchem v. aß zu streichen ist; v. 14—21. v. 22 Anfang ist nach LXX zu ergänzen **השליכוני יחד כפני נתעב**. Den letzten, 22. Vers bildet v. 22b. 23. In Ps 103 streiche v. 20b; ebenso v. 22b, einen späteren Zusatz.

Thr 5 ist wahrscheinlich ein Menschenalter nach 586 gemacht. Ob es ursprünglich 22 Verse gehabt hat, absichtlich oder zufällig, oder ob es erst durch eine redaktionelle Hand auf 22 Verse gebracht ist, läßt sich natürlich mit Sicherheit nicht mehr entscheiden. Doch ist es nach allem Bisherigen wohl möglich, daß schon der Verfasser mit Absicht seinem opus 22 Verse gegeben hat. Ps 33. 38. 103 sind ganz späte, größtenteils aus entlehntem Gut musivisch gebaute Lieder; da wir hier wiederholt die genannte Verszahl antreffen, dürfte an deren Absichtlichkeit kein Zweifel bestehn. Es liegt in diesen Psalmen eine bequemere, noch mehr veräußerlichte Art der oben behandelten Stilform vor. Erwähnt seien endlich noch die, ebenfalls schon von Bickell a. a. O. S. 320f. bemerkten unvollständig alphabetischen Lieder, wie z. B. Ps 22, 1. 5. 9. vgl. auch oben S. 5. Alle diese Erscheinungen dürften zuletzt als Zeugnisse angesehen werden für die Bedeutung, die das Alphabet-Akrostich einst gehabt haben muß, lange bevor es zur bloßen stilistischen Kunstform herabsank.

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung finde ich zuerst bei Bickell, Z. f. kath. Theol. 6 S. 321. Er hält noch eine Anzahl andrer Lieder und Psalmen für alphabetisierend.

## Eccclus. 3,25.

H: חַבֵּר יָדוּ מַכְאִבִּי וְיָדוּ מַכְאִבִּי

S: יָדוּ מַכְאִבִּי וְיָדוּ מַכְאִבִּי

G: καρδία σκληρὰ βαρυνθήσεται πόνοις,  
καὶ ὁ ἁμαρτωλὸς προσθήσει ἁμαρτίαν ἐφ' ἁμαρ-  
τίαις.

Es handelt sich um לָלַחַח. Schechter (Schechter-Taylor, *The Wisdom of Ben Sira*, 1899) bemerkt hierzu: „Cf. Jer. xxiii. 19 and Job xv. 20 and commentaries and Heb. and Rab. Dict. s. לָלַחַח and לָלַחַח. In our case the parallel passage below, v. 5, is decisive for the meaning „waiting“ (cf. Ps. xxxvii. 7 לָלַחַח) i. e. „he who abides in his sin.“ Taylor übersetzt demgemäß: „and he that is confident“. Lévi (*L'Ecclesiastique*, 1901) übersetzt: „et celui qui se tourmente“; er beruft sich auf die Hiobstelle; er glaubt, daß G vielleicht an die Wurzel לָלַחַח vgl. Ezech. 21, 30 gedacht hat; desgleichen S. Peters (*Ecclesiasticus*, 1902) hat zur Übersetzung: „und wer verstockt ist“ die Bemerkung: „5, 5 gibt die Erklärung von לָלַחַח, wie sie der Parallelismus schon nahe legt. Vgl. auch Syr. (ܠܠܚܚܝܬܐ). Im übrigen s. Sch[echter] zu לָלַחַח. Gr. (ὁ ἁμαρτωλός) erklärt es verallgemeinernd“. Hier gilt es mit manchem aufzuräumen. Erstens hat die Parallelstelle 5, 5 mit der unsrigen nur die Redensart „Sünde auf Sünden häufen“ gemein. Sodann sind Jer. 23, 13. Ps. 37, 7 und Hiob 15, 20 hübsch von einander zu sondern. In der ersten Stelle bedeutet das Verbum „sich drehen, wirbeln,

fallen“, gerade so wie  $\text{לִי}$  am Ende des Verses, Hos. 11,6; II Sam. 3,29; Thr. 4,6; Eccl. 5,12 und rabbinische Sprachgebrauch (Levy, II, 22<sup>b</sup>) zu vergl. sind. In Ps. 37,7 (vgl. Hi. 35,14 und Perles, Analekt. ist zu übersetzen: „und warte auf ihn“; so Aqu. Hier. Raschi Kimhi; vgl. Ri. 3,25; Gen. 8,10; man wird die  $\text{לִי}$  Thr. 3,26 vielleicht als nach dem Muster von (Stade, § 259; Barth, Nominalbildung, § 124 c; Bartl. klärung mag man dahingestellt sein lassen) gebildet auff. dann wäre die Wurzel  $\text{לִי}$  sekundär. In der Hio. übersetzt Budde: „ängstigt sich (der Böse)“; Duhr. er in Qual“, also von  $\text{לִי}$  „writhe, be in severe (Brown)“. Doch s. unten. Das syrische  $\text{ܠܝ}$  finde für  $\text{בִּי}$  (Hab. 1,13; wahrscheinlich auch 2,5 und 1,5 (Ecclus. 20,7),  $\text{לִי}$  (Jer. 50,31; 32),  $\text{ܠܝܢ}$  (Hab.  $\alpha\beta\delta\alpha\delta\eta\varsigma$  (Gen. 49,3; 7 hebr.  $\text{לֵךְ}$ ),  $\text{δρασός}$  (Num. 1 (28) hebr.  $\text{לֵךְ}$ ; Spr. 1,13 hebr.  $\text{לִיכֵן}$ ; 21,24 hebr.  $\text{לִי}$ , 1 (Ezech. 2,6 hebr.  $\text{לֵךְ}$ ),  $\text{προαλῆς}$  (Ecclus. 30,8),  $\text{προ}$  (Spr. 10,14 hebr.  $\text{לִיכֵן}$ );  $\text{ܠܝܢ}$  wird gesetzt für  $\text{לִי}$  (Ex. Deut. 1,43; 17,13; 18,20),  $\text{ܠܝܢ}$  (I Sam. 13,12), (II Kön. 19,27; 28),  $\text{τολμᾶν}$  (A. J. Eccl. 8,11 hebr. 2 vgl. G Esth. 7,5). Das griechische  $\alpha\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\varsigma$  ist na. viel allgemeiner. Ich lese  $\text{לִיכֵן}$  welches auch G. vor sich hatten: „und wer übermütig ist, sich toll gebe Vgl.  $\text{לִיכֵן}$  Ps. 5,6;  $\text{לִיכֵן}$  Ps. 73,3; 75,5 Hithpoel findet sich I Sam. 21,14 und sonst. Üb. muß auch so Hiob 15,20 emendiert werden; die Les. noch Theod. vor, während Symm. Hier. S  $\text{לִיכֵן}$  v. setzen (vgl. Beer, 93).

University of California,  
Berkeley, Cal., U. S. A.,  
Aug. 19, 1904.

MAX L. MARGOLIS

### Miscellen.

Von Eb. Nestle in Maulbronn.

#### 1. Ps. 72, 17.

Seit Muis und L. Capellus wird die Behauptung wiederholt, daß διαψεῖς des Griechen נִבִּי statt des überlieferten נִבִּי oder נִבִּי voraussetze (Siegfried-Stade, Brown-Driver-Briggs; Rosenmüller, Kirkpatrick). Gesenius-Buhl meint, es sei vielleicht — נִבִּי, wie in Gen. 6, 3. Mir will es wahrscheinlicher sein, daß G an beiden Orten eine Form von נִבִּי, נִבִּי gefunden hat, das Jud 19, 9 durch μένειν übersetzt ist. Möglicherweise bestätigt aber G einfach den masoretischen Text, wenn ich vergleiche, was *Eusebius Praeparatio evangelica* X, 5 (474) zu den hebräischen Buchstabennamen schreibt:

μετὰ ταῦτα τρισκαίδεκατον στοιχείον ἐστὶ τὸ Μῆμ, ὃ ἐστὶν ἐξ αὐτῶν. ἔπειτα Νοὺν, ὃ ἐστὶν αἰωνία. εἶτα Σάμχ, ὃ ἐρμηνεύεται βοήθεια, ἢ τὸ λεγόμενον, ἐξ αὐτῶν αἰωνία βοήθεια.

Woher stammt diese Etymologie für Nun, wenn nicht aus Ps. 72? Sie findet sich auch in der metrischen Ὁποδεσία καὶ ἐκδεσις γραμμάτων ἑβραϊκῶν, die Lagarde im Psalterium Hieronymi veröffentlicht hat:

Nun plane eternum vero προσταγματε lampat.

Auf Ps 72, 17 verweist für Nun auch Ibn Esra; siehe Bacher, Abraham Ibn Esra als Grammatiker S. 52.

Vielleicht regt dieser Verweis auf Eusebius zu neuen Forschungen über die semitischen Buchstabennamen an.

## 2. Keine Ohringe bei den Juden.

„Bei den Frauen waren vor allem Ohringe sehr geschätzt, die auch von den Kindern beiderlei Geschlechts getragen wurden (Ex 32, 2). Von den Männern wird das im A. T. nicht ausdrücklich bezeugt, wohl aber behauptet es *Plinius* (Hist. Nat. ed. *Sillig* XI, 136) ganz allgemein von den Orientalen“ (Benzinger, Archäologie S. 107).

„Nach Gen 35, 4 vgl. Jdc 8, 24f trugen auch die Männer solche Ohringe“ (Nowack, Archäologie I, 128).

Es ist lehrreich damit die Geschichte von dem 11jährigen Judenknaben Ašer ben Levi von Šigar zu vergleichen, den seine christlichen Kameraden auf seine Bitte beim Viehhüten taufen und „Knecht des Messias“ nannten. Einer der Knaben, heißt es da, hatte in seinen Ohren zwei goldene Ohringe und sagte zu seinen Kameraden: Brüder, ihr wißt, daß die Juden das Ohr der Männlichen nicht durchbohren. Aber wenn es euch gefällt, wollen wir das Ohr unsers Bruders, des Knechtes Christi, durchbohren, daß er ein Christ bleibe, am Judentum verzweifeln und ein bewährter Bekenner werde, und wollen einen von den Ringen in meinen Ohren in sein Ohr setzen usw. Das geschieht: „sie durchbohrten sein rechtes Ohr und hingen darin einen goldnen Ring auf“. Wie er nach Hause kommt, sieht seine Mutter den Ohring, ahnt was geschehen, verbirgt ihn einen Monat vor seinem Vater usw<sup>1</sup>. Vgl. Acta Sancti Mar Abdu'l Masich ed. J. Corluy (Analecta Bollandiana 1886 t V) und Acta Martyrum ed. Bedjan I, 176 und 185. Ich beschränke mich auf diese Anregung.

<sup>1</sup> Später reden die Juden sogar von der Gesetzesübertretung, die auf sein Ohr gelegt sei.

### 3. Die himmlischen Reiter im zweiten Makkabäerbuch.

Als ich das von Molsdorf in dieser Zeitschrift 24, 240 ff. veröffentlichte Bruchstück einer lateinischen Übersetzung des zweiten Makkabäerbuchs las, kam mir die Frage: wer sind die Reiter, die in diesem Stück und weiterhin im zweiten Makkabäerbuch auftreten?

In 3,25 ist es zunächst nur ein Reiter; denn die beiden andern in V. 26, starke und schöne Jünglinge — γλώσσαν in Codex Alexandrinus gibt ein noch ungelöstes Rätsel auf —, welche nachher zu Heliodor treten und ihn durchschneiden, sind vielleicht zu Fuß zu denken.

In 10,29 sind es fünf, ἐφ' ἑπτῶν χρυσοχαλίνων, von denen nach dem gewöhnlichen Text 2 sich absondern und den Makkabäus schützend in die Mitte nehmen; vielleicht ist aber mit Fritzsche ohne δύο zu lesen: glänzend und die Juden führend, welche auch den Makkabäus in die Mitte nehmen.

Wieder einer ist es in 11,8, der ihnen in der Nähe von Jerusalem erscheint, zu Roß in einem weißen Kleid, vor ihnen herziehend, eine goldne Rüstung schüttelnd.

Wer ist nun dieser eine? W. Fairweather (um das Neueste zu zitieren, Development of Doctrine in the Apocryphal Period im Extra Volume von Hastings' Dictionary of the Bible p. 287) findet in 3,25 ff. almost a repetition of the old Roman legend of Castor and Pollux mounted on

<sup>1</sup> τῇ ῥόμῃ μὲν ἐκπρεπεῖς, κάλλιστοι δὲ τὴν γλώσσαν, διαπρεπεῖς δὲ τὴν περιβολήν. Der Venetus hat τὴν δόξαν, die Gruppe 9—93 τὴν ὄψιν, die Sixtina τὴν δόξαν, die Zittauer Handschrift τὴν ὄψει καὶ τὴν δόξαν. Schlägt man Hatch-Redpath unter γλώσσα auf, so ist das erste hebräische Äquivalent, das einem entgegenspringt, רִכְבֶּיךָ; sucht man die Spalten durch, findet man nur den einen Beleg Ps 15(16), 9, wo ἡ γλώσσα μου für רִכְבֶּיךָ des Verbums wegen gewählt sein wird. Die Übereinstimmung von γλώσσα—רִכְבֶּיךָ—δόξα wird also neckischer Zufall sein. ἔξις würde ebensogut passen wie ὄψιν.

white steeds and appearing at the head of the Jewish armies. Näher liegt es auf jüdischem Boden an Michael und Gabriel zu denken. Ist dann aber der Eine Jahwe selbst? Nachdem der Zweck bei Heliodor erreicht ist, und der Hohepriester für ihn das Sühnopfer darbringt, heißt es 3,33 weiter, erschienen dieselben Jünglinge wieder dem Heliodor in derselben Kleidung, traten zu ihm und sagten: sei dem Hohenpriester Onias sehr dankbar, denn um seines willen hat dir der Herr das Leben geschenkt: *κεχαρίσται τὸ ζῆν Κύριος*. Sind die beiden Jünglinge Engel, dann muß der Eine, der den Tempel schützt, mehr als ein Engel sein. Dieser Eine erscheint dann wieder 11,8 bei Jerusalem. Ich kann die Frage nicht weiter verfolgen, ob man dem Erzähler solchen Anthropomorphismus zutrauen darf, finde aber eine starke Stütze für diese Annahme in der Offenbarung Johannis 19,11. Jedenfalls glaube ich, nichts unrichtiges oder unnötiges getan zu haben, wenn ich beim neusten Abdruck meines griechischen Neuen Testaments „2 Macc 3,25; 11,8“ auf den Rand von Apoc. 19,11 setzte und hier auf diese Stellen aufmerksam mache.

#### 4. Hosea 13,8.

„So werde ich gegen sie wie ein Leu, wie ein Panther auf dem Wege nach Assur. Ich stoße auf sie wie eine verwaiste Bärin, und zerreiße ihre Herzkammern, und Löwen werden sie dort fressen, die wilden Tiere des Feldes sie zerreißen.“

Man darf die unterstrichenen Worte in Nowacks Übersetzung nur lesen, um sich zu sagen, daß die Herzkammern nicht richtig sein können. Sieht man vollends im hebräischen Text *לֶבָם לְפָנָיו* und aus dem Wörterbuch oder der Konkordanz, daß *פָּנָיו* so gut wie Hapaxlegomenon ist, dann wird die Vermutung nicht fern liegen mit Änderung eines



buchstabens **לפ** zu schreiben „und zerreiße wie ein Jung-  
eu ihr Herz, falls in **לפ** nicht auch noch eine Form von  
**לפ** steckt, wie ein Junges der Löwen.

5. *Die Zahl der Granatäpfel und Glöckchen am Kleid des  
Hohenpriesters.*

„Über die Zahl dieser Granaten und Glöckchen findet  
sich im Gesetz nichts: nach den Rabb. wären es 72,  
nach dem Ev. Jacobi vgl. Fabricius cod. apocr. N.T.  
I p. 86, Just. Mart. dial. c. Tryph. ed. Otto § 48 wären  
es 12, nach Clem. Alex. sogar 365, vgl. Braun, p. 436—  
51. Bähr II S. 97 ff.“

So Nowack's Archäologie II, S 118 A. i.

Dieselbe Angabe, namentlich über Clemens Alexandrinus  
bei Baentsch im Handkommentar 1903. Vielleicht auch  
sonst. Damit vergleiche man Vlad. Hozakowski, de chrono-  
graphia Clementis Alexandrini I (Monasterii Guestf. 1896)  
p. 38:

360 tintinnabula in instita eius vestis affixa, qua Judae-  
orum pontifex maximus induebatur, nihil aliud significare  
dicuntur nisi 360 dies, intra quorum spatium Messias  
homines publice instituerit doctrinis suis.

In Anm. 1 gibt Hozakowski die Belegstelle aus Clem.  
Strom. I p. 668 mit dem Beifügen: hinc elucet Clementem  
eam veterem temporum rationem Aegyptorum, cuius funda-  
mentum erat annus vagus, bene novisse illaque usum esse.  
Weder Philo noch Josephus nennen die Zahl; für 72 citiert  
Hozakowski Babli Sebachim 88<sup>b</sup>; für 12 nennt er nach  
Schegg's biblischer Archäologie 1887, p. 545 außer dem  
Evangelium des Jakobus und Justin auch noch Epiphanius.  
Daß das Protevangelium Jakobi (c. VIII; Evv. apocr. ed.  
Tischendorf<sup>8</sup> p. 17) ein eigenes Wort, τὸν δωδεκακῶδωνα,  
hat, mag beiläufig erwähnt werden. Die 2 Edelsteine

des Ephod bedeuten für Clemens Sonne und Mond, die 12 des Urim den Tierkreis, auf die 360 Tage des ägyptischen Jahres statt der 355 des jüdischen oder 365 des römischen möge er durch den Zahlenwert von  $\text{השש}$  gebracht worden sein.

Die richtige Zahl für Clemens gab schon Leyrer, im Artikel Kleider, Heilige in der 1. Aufl. der prot. RE. VII, 720, der auch noch Origenes, Augustin, Hieronymus, Gregor von Nyssa und Theodoret zitiert. Mit Recht hat Schürer (II, 263 A. 6) auf diesen Artikel der ersten Auflage verwiesen.

#### 6. *Josephus über das Tetragrammaton.*

In der Jewish Quarterly Review 13, 547f las ich die kurze Bemerkung von M. Simon „On Josephus. Wars, V, 5, 7“ über die hohepriesterliche Kleidung. Ich schlage die Stelle nach; dabei fällt mir auf, daß Josephus von dem hohenpriesterlichen Stirnband sagt:  $\sigma\acute{\tau}\epsilon\phi\alpha\nu\omicron\varsigma \epsilon\kappa\tau\upsilon\kappa\alpha \phi\epsilon\rho\omega\nu \tau\acute{\alpha} \iota\epsilon\rho\acute{\alpha} \gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha. \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha \delta' \epsilon\sigma\tau\iota \varphi\omega\nu\eta\epsilon\nu\tau\alpha \tau\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha\rho\alpha$ . Ich erinnere mich nicht, betont gesehen zu haben, daß Josephus die Buchstaben  $\iota, \eta, \upsilon, \pi$  Vokale nennt. Darum mache ich darauf aufmerksam.

#### 7. *Der semitische Name für das Bilsenkraut.*

Um zu sehen, ob Josephus auch in den Antiquitäten von den Vokalen des Tetragrammaton spreche, schlage ich dort 3,7 die Beschreibung der hohenpriesterlichen Kleidung nach, und finde in der Beschreibung des Hohenpriesterlichen  $\pi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$  (oder  $\pi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$ ) nicht bloß das Vorbild der dreifachen Krone des Papstes  $\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha \sigma\acute{\tau}\epsilon\phi\alpha\nu\omicron\varsigma \chi\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omicron\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\rho\iota\sigma\tau\iota\chi\acute{\iota}\alpha\nu \kappa\epsilon\chi\alpha\lambda\kappa\epsilon\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ , sondern ein bisher verkanntes semitisches Wort. Josephus fährt nämlich fort (§ 172 ed. Niese):

θάλλει δ' ἐπ' αὐτῷ κάλυξ χρύσεος τῇ σακχάρῳ  
βοτάνῃ παρ' ἡμῖν λεγομένη ἀπομεμνημένος, ὃς δὲ  
κύαμον Ἑλλήνων οἱ περὶ τομὰς ριζῶν ἐμπείρως ἔχοντες  
προσαγορεύουσιν.

Er gibt dann eine genaue Beschreibung dieser Pflanze,  
die mich hier nichts weiter angeht.

Löw's Aramäische Pflanzennamen verweisen unter ὁσ-  
κύαμος im Register auf „381, 406“. Letztere Zahl wird  
Druckfehler sein für 427. Auf S. 381 f. steht der § 326,  
der überschrieben ist:

ܠܝܫܥܝܡܐ

Hyoscyamus, Bilsenkraut.

Er beginnt:

„Pers. Geop. 12,5“ und bringt dazu am unteren Rand  
die Anmerkung von Nöldeke: „Ob das Wort nicht doch  
semitisch von ܠܝܫܥܝܡܐ in der Bedeutung betäuben? cf unten  
382, 2 ܠܝܫܥܝܡܐ „Schlafmittel“.“

Weder Löw noch Nöldeke noch der Schlußband des  
Thesaurus Syriacus col. 4161 verwerten die Josephusstelle.  
Im Thesaurus ist angeführt, daß Bar Ali die Deminutivform  
ܠܝܫܥܝܡܐ von ܠܝܫܥܝܡܐ ableite, weil die Pflanze „Betrunkenheit be-  
wirke“. Die Josephus-stelle zeigt, daß Bar Ali wohl recht  
hat. Lagarde hat das Wort in den Gesammelten Ab-  
handlungen p. 81 besprochen, gleichfalls ohne Beziehung auf  
Josephus. Bochart's Hierobotanicon ist mir nicht zur Hand.  
Eine gute Abbildung des Hyoscyamus niger, Bilsenkrauts,  
die für die Beschreibung bei Josephus nützlich ist, findet  
sich in R. Gradmann, das Pflanzenleben der schwäbischen  
Alb, Bd II S. 297. In Niese's Apparat lauten die Varianten  
zu τῇ σακχάρῳ

τῇ δ' αὖ σακχάρῳ M τῇ δ' ἀκμαχάρῳ S τῇ δὲ ἀκχάρῳ  
L accaro Lat.

Aus diesen Formen hätte man das Richtige allerdings nicht leicht finden können.

Gibt es noch keine Untersuchung über die semitischen Wörter in den Werken des Josephus?

#### 8. *Zum Testament Hiobs.*

In den *Cambridge Texts and Studies* V, 1 (1897) p. 101—137 hat M. R. James die so interessante *διαθήκη 'Ιωβ* herausgegeben und seine Einleitung p. LXXII—CII mit der Bemerkung begonnen, daß das Stück schon von Mai im 7. Band der *Scriptorum veterum nova collectio* (1833 P. I. p. 180) herausgegeben worden sei „presumably from a Vatican MS. But what MS this was I have been so far unable to discover“.

In Bd. XIII der *Jewish Quarterly Review* (1900/1) p. 111 ff. steht ein Artikel von F. C. Conybeare:

*The Testament of Job and the Testaments of the XII Patriarchs. According to the Text of Cod. Vatican. Graecus, 1238.*

Auf diese Handschrift ist Conybeare durch Mc Clean in Cambridge aufmerksam geworden. Hätte einer der beiden Herrn an die 3 Jahre zuvor eben in Cambridge erschienene Veröffentlichung von James gedacht, so hätte sich Conybeare seine Arbeit sehr erleichtern können. Denn der Cod. Vat. Gr. 1238 ist zweifellos die von Mai benützte Handschrift, wie eine Vergleichung des Apparates von James mit den Mitteilungen Conybeares ausweist. Aus letzterem führe ich noch an, daß die Hds (= 246 bei Holmes-Parsons) eine im Jahr 557—1193 geschriebene Septuaginta ist (Swete, *Introduction* p. 152); bisher wurde sie dem XIII. Jahrhundert zugewiesen.

Namentlich die neutestamentlichen Theologen sollten das Stück beachten. Warum keine der neuen Sammlungen

Kautzsch, Hennecke) eine Übersetzung desselben brachte, weiß ich nicht. In der Ausgabe von James gibt es allerlei zu verbessern. Gleich am Eingang zitiert J. zu den Namen der 7 Söhne und 3 Töchter Hiobs 1,2 statt 42,13. Die Namen der Töchter zeigen ja, daß die zweite Reihe der Kinder Hiobs gemeint ist. Zudem sagt ja Hiob nachher ausdrücklich ἡ γὰρ προτέρα μου γυνὴ ἐτελεύτησεν μετὰ ἑλλων δέκα τέκνων ἐν θανάτῳ πικρῷ. Der Tod der ersten Frau mit ihren Kindern ist angesichts von 2,9 allerdings recht seltsam.

In demselben Zusammenhange ist der Satz: ἐγὼ γάρ εἰμι ἐκ τῶν υἱῶν Ἡσαὺ ἀδελφοῦ Ἰακώβ, οὗ ἡ μήτηρ ἡμῶν ἐστὶ Δίνα sofort in Ordnung, wenn man Ἰακώβου, statt Ἰακώβ, οὗ schreibt.

Wenn seine Dienstboten über seine viele Wohltätigkeit unzufrieden waren, nimmt Hiob seinen Psalter und sagt ihnen τὸν μισθὸν τῆς ἀνταποδόσεως. James zitiert Hebr. 11,26 Num. 17,10. Vielleicht besser ist Prov. 11,21 ὁ δὲ σκείρων δικαιοσύνην λήψεται μισθὸν πιστῶν oder Ps. 126,5.

#### 9. *Psontonphanech.*

Gunkel im Handkommentar (1. Aufl.) führt über den ägyptischen Namen Josefs nur Steindorffs Deutung an — ägyptisch de-pnute-ef ὄνχ, „es spricht der Gott: er lebt“, und über den seiner Frau nur — ägyptisch ns-nt „der Göttin Neit zugehörig“, mit der Bemerkung „andere Vermutungen bei Dillmann und Holzinger“. Nach der Druckeinrichtung meines Kommentars muß man annehmen, daß über den letzteren Namen bei den angegebenen Quellen andere Vermutungen kommen. Das umgekehrte ist richtig: nur über den Namen Josefs bieten Dillmann und Holzinger mehr. Aber auch bei ihnen nicht, überhaupt in keinem Kommentar,

finde ich eine Hervorhebung dessen, was die griechische Namensform auszeichnet.

Ψονδομφανηχ, im hergebrachten Text von G, ist der einzige Name in der Eigennamenkonkordanz von Redpath, der mit ψ beginnt. In Augustins quaestiones (bei Sabatier) Psonthomphanekh, in des Hieronymus quaestiones (bei Lagarde) Psontonphanekh, im koptischen Pentateuch — was beachtenswert erscheint — mit langem o an zweiter Stelle (und m vor φ). Holmes führt noch folgende Varianten auf: ψομδομφανηχ . . et sic τοὺς ὁ habuisse testatur Hier. — s. aber Lagarde —, . . . ψομδομφανηκ . . ψομδομφανηχ . . ψομδουμφανηχ . . ψομδονφανηχ . . ψονδομφανηχ . . ψονδωμφανηκ: sic Copt. sed habetur Psonthomphanekh in Copt. Arab. Pentateucho, quod contulit Kircherus“. Αψονδωμφανηχ . . ψονδονφανηλ. Das sind verhältnismäßig sehr wenige Varianten für einen so seltsamen Namen. In Lagarde's Genesis findet man noch, der Codex E habe ψονο ομ'φανηχ, die Konkordanz von Redpath schreibt ihm ψονσομ'φανηχ zu. Wer richtiger gelesen hat, weiß ich nicht; CEOΘ sind in den Handschriften oft schwer zu unterscheiden. Bei Josephus schreibt Niese Ψονδονφάνηχον und gibt im Apparat: ψονδὸν φάνηχον R, ψονδῶν φανηχον O, ψοδομφάνηχον SPE Zon, ψοδομφανήχον L, ψονδοφάνηχον Exc psointhomfanichos Lat Ψομδομφάνηχον Glyc. Hier ist das psoin des Lateiners für psom eine nette Parallele zu Zenit — arab. Zamt, und höchstens das ω an zweiter Stelle wegen des Kopten wichtig. Was ich nun aber einzig und allein hier hervorheben möchte, ist, daß dieses griechische ψ hebräisches צד und nicht דצ voraussetzt, was der masoretische Text bietet, und was nun gegen alle textkritische Methode der jetzt so allgemein anerkannten Erklärung Steindorffs zu Grunde liegt. Schon apriori ist wahrscheinlich, daß wir wie in Poti-pherā zw

mit dem ägyptischen Artikel anfangende Worte vor uns haben werden. Darum haben schon ältere wie Ewald, Bunsen, Lepsius, wie Holzinger mit Recht hervorhebt, Umstellung, von **ʾ** und **ʿ** angenommen. Aber auch bei ihnen und bei Spurrell fehlt die Betonung, daß schon **ʿ**, der älteste Zeuge, diese Umstellung voraussetzt. Von der Form **ʾʿ** und nicht von **ʿʿ** ist also für alle etwaigen Deutungsversuche auszugehen. Ich habe eine reiche Sammlung derselben; ich will sie nicht mitteilen: die drei Kommentarwerke von München, Göttingen und Leipzig-Tübingen nennen die Septuagintaform nicht einmal; die ausführlicheren, wie Dillmann und Spurrell, die sie anführen, heben ihre Bedeutsamkeit nicht hervor.

#### 10. Die schreibkundigen Völker von Genesis 10.

Samuel Poznański's Aufsatz „zur Zahl der biblischen Völker“ in Bd. 24. 301—308 ist ein dankenswerter Beitrag zu dem historischen Kommentar über die Völkertafel, den ich S. 137 gewünscht habe.<sup>1</sup> Zu den vielen „unlösbaeren Rätseln“ dieses Beitrags gestatte ich mir einige Ergänzungen. Nach S. 304 hatten die Nachkommen Noahs

	Länder	Inseln	Sprachen	Schriften
	104	99	72	16
Jefet	44	33	22	5
Ham	34	33	24	5
Sem	26	33	26	6

<sup>1</sup> Vielleicht darf ich bei dieser Gelegenheit berichtigen, daß mein Artikel in der ZDMG 58, 158—160 'Resen in Gen 10' überschrieben ist, nicht „Thesen“, wie es S. 333 der vorjährigen Bibliographie heißt, und dazu nachtragen, daß schon P. Haupt in seinen „Beiträgen zur assyrischen Lautlehre“ in den GGN. 1883 Nr. 4 S. 110 und Fr. Delitzsch, *Paradies* (1881) p. 261 auf G. Hoffmann's Ausführungen über Resen aufmerksam gemacht hat.

Sem erhielt eine Schrift mehr, als seine Brüder, und zwar die hebräische Sprache, in der Gott auf dem Sinai geredet.

Poznański geht dann die Namen dieser Schriften im einzelnen durch, wobei vieles rätselhaft bleibt. Auch ich beschränke mich hier auf die Schriften.

Zuerst führe ich aus Lagarde: *Praetermissorum libri duo* von 1879 an, daß dort S. 244b eine Abhandlung des *David von Beth Rabban* — er lebte im VIII Jahrhundert — über die Völkertafel abgedruckt ist, auf die auch Duval, *Litt. syr.* p. 380 aufmerksam macht. Unter seinen Vorgängern nennt er Eusebius. Nach David hat

	Sprachen	Schriften	Stämme
Japhet	15	6	29
Ham	30	4	50
Sem	27	5	79
Zusammen	72	15	

Die Ausführung über Japhet beginnt:

„Der Erstgeborne Japhets Gomer, von dem Gothen und Germanen und Sarmaten“ usw. Ihre 6 Schriften sind:

Jonier und אִיִּיִּיִּי und Römer und Medäer und Armenier und אִלִּיִּי, die so erklärt werden: אִלִּיִּי statt אִלִּיִּי; und אִיִּיִּי, die ausgetilgt wurden und ihre Schrift.

Bei den Hamiten sind Schriftbesitzer:

„Ägypter und Kuschiter und Phönizier und Inder“.

Bei den Semiten:

„Hebräer und Syrer und Babylonier und Perser und Elamiten. Es gibt aber einige die sagen, die elamitische Schrift sei die arabische (אִיִּי); und andere sagen: nein, sondern die Sprache der Araber ist eine andere als die der Elamiter. Elamitisch ist von Elam, und Syrisch von Arpachsar, weil er die Aramäer und Perser zeugte. Aramäer sind die Syrer, und weil sie



in Syrien wohnten, d. i. im Land der Hamathener und Antiochener, wurden sie Syrer genannt.“

Damit vergleiche man

2. im Liber Generationis — in Frick's Chronica minora 14ff, wem die Monumenta Germaniae nicht zugänglich sind:

1. Qui autem eorum [d. h. der Japhetiten] noverunt litteras, hi sunt: Hiberi, Latini qui et vocantur Romani, Hispani, Greci, Medi, Armeni.
2. p. 20 Qui autem eorum [d. h. der Hamiten] sunt litterati, hi sunt: Fenices, Aegypti, Pamfyli, Fryes.
3. p. 24 Qui autem eorum [d. h. der Semiten] noverunt litteras, hii sunt: Judaei, Persae, Medi, Chaldaei, Indi, Assyrii.

S. 26 werden dann die Völker aufgezählt, die ihre eigene Sprache haben.

3. In den Excerpta latina Barbari — bei Frick p. 196ff.

1. Qui autem sapiunt ex ipsis litteris hii sunt: Ibirii, Latini qui utuntur Romei, Spani, Graeci, Midi, Armenii.
2. p. 202: Qui autem ex ipsis sciunt litteras sunt haec: Fynici, Egyptii, Pamphyli, Frygii.
3. p. 206: Qui autem noverunt ex ipsis litteras sunt Ebrei qui et Judei, Persi, Midi, Chaldei, Indii, Assyrii.

Ich muß andern überlassen, dies interessante Thema weiter zu verfolgen; bei den Christen geht es wohl auf Hippolytus zurück.

## II. *Nisi credideritis, non intelligetis.*

Die Stelle Jes 7,9 hat in der angegebenen Fassung eine solche Bedeutung in der Theologie erlangt — man denke nur an credo ut intelligam und die ganze Scholastik —, daß sie eine Monographie wohl verdienen würde. Sabatier

gibt Zitate aus Cyprian, Tertullian, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Facundus, Gregorius M., Fulgentius und Auct. quaest. apud Aug. to. 3. 115 e; Auct. l. de promiss. apud Prosp. p. 99 e. Delitzsch führt aus de doctr. chr. 2, 11 an, wie Augustin zu den beiden Übersetzungen des Altlateiners und des Hieronymus bemerkt: quis horum vera secutus est, nisi exemplaria linguae praecedentis legantur, incertum est. Sed tamen ex utroque magnum aliquid insinuat scienter legentibus. Difficile est enim tam diversos inter se interpretes fieri, ut non se aliqua vicinitate contingant. Das führt er dann weiter aus, mit der Bemerkung schließend: Et ex ambiguo linguae praecedentis plerumque interpres fallitur, cui non bene nota sententia est, et eam significationem transfert, quae a sensu scriptoris penitus aliena est. Im Anschluß an diese Bemerkung möchte ich hier nur fragen: wie ist  $\Theta$  zu dem  $\sigma\upsilon\nu\eta\tau\epsilon$  gekommen, das dem intelligetis zugrund liegt? Auch SBOT bieten nichts. Ich kann nur vermuten, daß defektiv geschriebenes  $\Theta$  von  $\Theta$  als  $\eta\gamma\iota$  gedeutet wurde. Eine Durchsicht von Kirchner unter  $\Theta$  und Hatch-Redpath unter  $\sigma\upsilon\nu\eta\mu$  gibt keinen andern Aufschluß.

Weiter möchte ich auf die Konjektur  $\eta$  für  $\gamma$  hinweisen, die Landesberger (Odessa) in der Zeitschrift  $\eta\tau\alpha\lambda\omega\gamma$  (Breslau V, 1860, S. 89) und Geiger (ZdmG XV, 1861, 417) veröffentlicht haben. Delitzsch findet sie unwahrscheinlich; unsere Modernen verschweigen sie. Namentlich wer der Stelle solche Bedeutung zuschreibt wie Duhm, sollte sie erwähnen. Das  $\eta\gamma\iota$  der Chronik II, 20, 20 wäre eine Verallgemeinerung dieses  $\gamma$ , wenn es nicht vielmehr auf  $\eta\tau\alpha$  geht, wie das  $\eta\tau\alpha$  aus der eben genannten Stelle nahelegt, das Duhm übersehen hat.

Warum endlich geben unsre modernen Übersetzer alle Luthers treffliche Nachahmung des Wortspiels auf und drucken „glaubt“ statt „gläubt?“ Luther hatte früher „so

werdet ihr fehlen“, oder (in der Postille): so mögt ihr nicht bestehen. Erst später setzte er „bleibt“ im Anklang an „gläubt“.

Auch der Syrer hat non intelligitis. Dies Zusammen treffen mit Ø veranlaßt mich, eine Warnung vor dem beizufügen, was Rothstein in der Theologischen Rundschau 1904. II. 465 schreibt:

„Mir scheint es . . . sehr wenig begründet zu sein, wenn man gelegentlich bei einer Übereinstimmung der altsyrischen Version mit der LXX in einer auffälligen Lesart gegenüber dem masoretischen Text auf eine Beeinflussung des Syrers durch die alexandrinische Version geschlossen hat.“

Rothstein ist geneigt in solchem Falle anzunehmen, daß sich die betreffende Lesart einerseits im Westen (Ägypten), anderseits im Osten (Babylonien) erhalten und fortgepflanzt habe, während in der Mitte (Palästina) eine andre zur Herrschaft kam. Das ist ja natürlich theoretisch möglich, sobald uns aber auch nur eine Stelle begegnet, wo S mit Ø und M den gleichen Konsonantentext hat, aber mit Ø vokalisiert, oder wo S eine Deutung von Ø teilt, die auf Willkür oder Mißverständnis beruht, dann ist doch sicher, daß S direkt durch Ø beeinflusst ist, also es auch an den Stellen sein wird, wo Übereinstimmung in einer auffälligen Lesart vorliegt. Das dürfte in Jesaja tatsächlich der Fall sein.

### 12. Die Kapiteleinteilung in Jesaja.

Im Jahrgang 1904, 122 ff. habe ich darauf hingewiesen, welch schlimme Folgen im Buch Joel der Grundsatz der Revisionskommission der Lutherbibel hatte, die deutsche Kapiteleinteilung der hebräischen anzugleichen. Aus Anlaß des Buches von R. R. Ottley, *The Book of Isaiah according to the Septuagint* (Cambridge 1904) komme ich an

Jesaja. Ottley hebt (I, 45 f) hervor, daß, anders als in Jeremia, in diesem Buch keine Verschiedenheit der Ordnung sich finde, von dem Umstand abgesehen, daß der letzte Vers (23) von Kapitel 8 im Hebräischen, im Griechischen der 1. von 9 sei, und daß ein Teil von 63,19 des Hebräischen = 64,1 im Griechischen sei. In beiden Fällen stimme die englische Bibel mit dem Griechischen.

Fürs Deutsche schlage ich zunächst die Probebibel von 1883 nach und bin erfreut, daß sie in beiden Fällen ihrem S. LXIV ausgesprochenen Grundsatz ungetreu geworden ist und es bei der alten Einteilung gelassen hat. Aber meine Freude verwandelt sich in Ärger, wie ich in dem definitiven Abdruck der durchgesehenen Ausgabe von 1892 sehe, daß schließlich doch das verkehrte Prinzip den Sieg davon getragen hat, und das bisherige 9,1 nun als 8,23 gezählt wird. Nicht einmal die Autorität von Mt 4,12ff war groß genug, die eng zusammengehörenden Verse bei einander zu lassen; man muß sie durch den Vermerk „das 9. Kapitel“ und eine eigene Überschrift: „Des Messias Geburt, Name und Reich. Gericht über Israel“ von einander trennen. Die im Haller Waisenhaus, in dem die Revisionskommission tagte, im Jahr 1720 gedruckte hebr. Bibel des J. H. Michaelis macht, trotzdem daß sie der hebr. Kapitelzählung folgt, im Text gar keinen Abschnitt zwischen 8,23 und 9,1 und sagt in der Anmerkung für 9,1 ausdrücklich „Arctissime hoc cum antecedentibus adhuc cohaeret“. Und in der christlichen Bibel, wo der Zusammenhang hergestellt war, reißt man die beiden Verse auseinander, verteilt sie in verschiedene Kapitel, führt doppelte Verszählung ein und nötigt alle Konkordanzen und Zitate zu Änderung.<sup>1</sup> Wieviel richtiger die englische

<sup>1</sup> Nur insofern ist die Revisionskommission für die deutsche Bibel etwas entschuldigt als schon Luther „Kap. IX“ vor „Das Volk so im Finstern wandelt“ gesetzt hatte; aber er setzte ja auch „Kap. VIII“

Revisionskommission, die zu ihrem 9,1 und 2 einfach auf den Rand setzt [Ch. 8,23 in Hebr.] [Ch. 9,1 in Hebr.]!

Ähnlich ist es bei Kap. 63. 64. Hier hat die hebr. Bibel den ersten Vers von K. 64 noch zu Vers 19 von Kap. 63 gezogen, so daß zwar Kapitel 63 auf beiden Seiten 19 Verse hat, Kap. 64 aber im Hebr. nur 11 statt 12. Daher bemerkt die englische Bibel wieder ganz einfach zu ihrem 64,2 „[Ch. 64,1 in Heb.]“; die deutsche dagegen folgt in diesem Fall nicht einmal ganz dem hebräischen Vorbild, sondern zählt, was im Hebräischen 63,19<sup>b</sup> 64,1 ist als 64,1 und setzt „[1. 2]“ daneben, führt also eine Zählung ein, die weder mit dem Hebräischen, noch mit den andern Kirchenbibeln stimmt.

Wie unnötig — um das mildeste zu sagen — das Verfahren unsrer Revisionskommission war, mag Haupt's Regenergenbibel zeigen. In der hebräischen Ausgabe folgt sie bei Kap. 8. 9 der hebräischen Zählung (S. 8), in der englischen (S. 14) der christlichen; nur bei Kap. 63. 64 hat sie sogar in der hebräischen Ausgabe, wie die deutsche durchgesehene Ausgabe, die christliche Zählung mit der hebräischen kombiniert (63,19<sup>b</sup> 64, 1 = 64,1), in der englischen (S. 121) selbstverständlich die christliche beibehalten.

Nun entsteht die Frage: Wie kamen die jüdischen Drucke dazu, die von den Christen übernommene Kapiteleinteilung zu ändern. Michaelis hat diesmal in seiner Ausgabe von 1720 keine Bemerkung; unsre modernen Drucke natürlich noch weniger; sonst hätte ja die Revisionskommission nicht auf ihren verkehrten Einfall kommen können, das Christliche d. h. Ursprüngliche nach dem Jüdischen d. h. Abgeleiteten zu ändern; dagegen bemerkt Mai-Bürcklin 1716 zu „8,23“

vor unser 8,9 „Seid böse ihr Völker“. Einen neuen Abschnitt begann nach Luther nach 8,22. Auch in K. 4. 14. 15. 16. 46. 47. 53. 64 hatte Luther Abweichungen.

Bomb. utr. Bas. Angl. hoc versu inchoant Cap.

Zu Kap. 64 hat auch Mai-Bürcklin keine Bemerkung, und fängt natürlich auch Buxtorf das Kap. mit כקדן an. Hebräische Handschriften liegen mir nicht im Faksimile vor, so weiß ich nicht, ob sie etwa einen Grund boten, bei עקן den Einschnitt zwischen 8 und 9 zu machen.

Ich meine aber, diese Beispiele dürften genügen, um zur Folge zu haben, daß wenn von christlicher oder jüdischer Seite eine neue Ausgabe der hebr. Bibel unternommen wird, man es bei der christlichen d. h. ursprünglichen Kapitelzählung beläßt, den Text aber selbstverständlich nach den jüdischen Abschnitten druckt. Daß wir ein Wort wie das von Davids Sohn in Jes. 9 das einmal nach dieser, das anderemal nach einer andern Zählung zitieren sollen, ist eine Zumutung, die man uns hätte ersparen können. Daß aber auch unsre Kommentare und Übersetzungen aus dem Grundtext eine große Verschuldung trifft, dürfte gleichfalls klar sein.

### 13. Zum Trisagion.

Duhm übersetzt im Text:

Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heere,

Die ganze Erde erfüllend seine Herrlichkeit.

Im Kommentar sagt er: Die Bitte „Dein Reich komme!“ ist für die Serafe eine Aussage: seine Herrlichkeit füllt die Erde; es ist ein Ton aus der Ewigkeit. Daß Jahwes Macht und Herrlichkeit die Welt ausfüllt, . . . laute besonders beredt seit der Zeit, wo man mehr auf die Wunder der Natur aufmerksam geworden war.

Das ist alles schön; wie aber diese Übersetzung mit dem Hebr. zu reimen sei, das zu prüfen überläßt Duhm seinen Lesern. Delitzsch, der auch übersetzt hatte: „erfüllend die ganze Erde ist seine Herrlichkeit“, umschreibt wenigstens

in Kommentar, „daß seine Herrlichkeit zur Fülle der ganzen Erde“ werde.

Cheyne (SBOT) übersetzt:

The whole earth is full of his glory,

sagt aber nicht wie das mit der auch von ihm angedeuteten Vokalisation מלך sich ausgleicht.

Θ hat einfach πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ.

Eine andere griechische Übersetzung ist nicht überliefert.

Wenn S seinem מלך ein , vorsetzt, so wird man wohl am besten übersetzen: indem die ganze Erde voll ist von seinen Herrlichkeiten oder: von dessen Herrlichkeiten die ganze Erde voll ist.

Aber מלך wird auch S nicht anders als Θ aufgefaßt haben. Die Lateiner haben alle plena est, schwanken dann zwischen universa und omnis, maiestate und gloria. Am wichtigsten ist natürlich in diesem Fall T. Nachdem er das erste Glied erweitert hat:

Heilig im Himmel der obersten Höhe, dem Ort seiner Wohnung

Heilig auf der Erde, dem Werk seiner Kraft

Heilig in Ewigkeit der Ewigkeiten ist Jahwe Zebaoth, gibt er das folgende durch מליא כל ארעא ויו יקרין.

Eine Variante führt Lagarde nicht an. Das מליא kann aktivisches wie passivisches Partizip sein (Dalman, Grammatik p. 290 f.). An ein dem hebr. מל(ו) entsprechendes Wort ist sicher nicht zu denken, und da ויו Maskulinum, ist ויו Akkusativ und nicht ארעא. Was im Hebräischen מלא הָאָרֶץ ist, zeigen die vielen Stellen die von מלא וְהַיָּם reden; ebenso von מלא וְהַיָּם, die Erde und was sie füllt, das Meer und was es füllt. So wie der Ausdruck da steht, könnte er nur heißen: die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit, i. h. in den Bewohnern und Geschöpfen der ganzen Welt besteht und zeigt sich Gottes Herrlichkeit. Ich verstehe nicht,

warum man nicht  $\text{מְלִכּוּת}$  schreibt; vgl. Jes. 11,9; Ez. 10,4, Hab. 3,3; Ps. 33,5 wo ein Partizipium vorausgeht,  $\text{מְלִכּוּת}$  also durchaus nicht perfektisch gefaßt werden muß, 48,5; 104,24; 119,64.

Die Grammatik von Gesenius-Kautzsch hat 4 Verweisungen zu diesem Vers, keine zu unserm Satzglied. König sagt § 398 b: „ $\text{מְלִכּוּת}$  Jes 6,3 ist Füllung“ d. h. kein Infinitiv constructus. Die englische Übersetzung von 1611 bemerkte am Rand: Hebr: his glory is the fulness of the whole earth, die von 1889 umgekehrt: the fulness of the whole earth is his glory. Die einen scheinen also  $\text{מְלִכּוּת}$  als Subjekt, die andern als Prädikat gedacht zu haben. Wie unnatürlich ist das alles! Sicher ist die Stelle auch in der jüdischen Liturgie verwendet worden; ist sie da stets in ihrem kanonischen Wortlaut angeführt? Im sogenannten Kaddisch-Gebet kommt sie nicht. Der Kommentar von Maurer sagt:

Plenitudo totae terrae est — totam terram implet gloria ejus. Alii  $\text{מְלִכּוּת}$  ut praedicatum accipiunt, artificiosius.

Auch in Pole's Synopsis ist aus Piscator angeführt:

plenitudo totae terrae: i. e. quidquid replet terram est gloria eius i. e. facit ad gloriam eius.

Das ist die einzige Erklärung, die bei dem überlieferten Text grammatikalisch korrekt ist; ihre Unnatur scheint mir die Verderbnis des Textes zu beweisen. Auf Grund aller alten Zeugen  $\text{וְשֵׁם כְּבוֹדוֹ}$  zu schreiben ist gewiß nicht zu kuhn; warum hat, soweit ich sehe, noch niemand diesen Vorschlag gemacht?

#### 14. *Jeremia 31,22.*

Über die drei letzten Worte dieses Verses könnte man eine lehrreiche Monographie schreiben; vgl. Pole's Synopsis. Hier will ich nur die neusten Angaben über  $\text{וְשֵׁם כְּבוֹדוֹ}$  zurecht rücken:



Workman meint,  $\Theta$  setze voraus  $\text{יִסְכַּב יְהוָה}$ ; Giesebrecht schreibt,  $\Theta$  gebe das paradoxe Wort durch  $\epsilon\nu$   $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$   $\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$   $\alpha\upsilon\delta\rho\omega\pi\omicron\iota$ . Duhm behauptet,  $\Theta$  habe seine Version selber nicht verstanden, aus  $\text{נִקְבָּה}$  habe er  $\text{נִקְבָּה}$  und daraus  $\text{נִקְבָּה}$  gemacht. Das Ausrufzeichen, das er hinzusetzt, muß ihm selber gelten. Schon Grabe und andere haben gesehen, daß man in  $\Theta$  mit A und sehr vielen Handschriften, auch dem Altklateiner (bei Augustin) lesen muß:

$\delta\tau\iota$   $\epsilon\kappa\tau\iota\sigma\epsilon$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$   $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\nu$   $\epsilon\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\acute{\upsilon}\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$   $\kappa\alpha\iota\nu\eta\nu$ ,  
 $\epsilon\nu$   $\eta$   $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$   $\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$   $\alpha\upsilon\delta\rho\omega\pi\omicron\iota$ .

Also weit entfernt, daß dies  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$  ein  $\text{נִקְבָּה}$  voraussetze, ist es nur hinzugefügt, daß man  $\eta$  nicht auf  $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\acute{\upsilon}\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$  beziehe, sondern verstehe  $\epsilon\nu$   $\eta$  scilicet  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ . In  $\epsilon\nu$   $\eta$  werden also die zwei letzten Buchstaben von  $\text{נִקְבָּה}$  stecken, —  $\text{נִקְ}$ .  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\nu$  scheint mir mit  $\kappa\alpha\iota\nu\eta\nu$  zusammen Übersetzung von  $\text{נִקְבָּה}$  zu sein<sup>2</sup>,  $\epsilon\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\acute{\upsilon}\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$  solche von  $\text{נִקְבָּה}$ , mit  $\text{נִקְ}$  weiß ich vorderhand nichts anzufangen, noch weniger mit dem masoretischen Text, in welchem  $\text{נִקְבָּה}$  zu schützen scheint und umgekehrt, ebenso  $\text{נִקְבָּה}$  einigermaßen das  $\text{נִקְבָּה}$ . Aber eben dieser Anklang legt die Frage nahe, ob in  $\text{נִקְבָּה}$  nicht eine Form von  $\text{נִקְבָּה}$  stecke. Man denke an 2 Sam 17,3; Gen 3,16 (LXX), wonach  $\text{נִקְבָּה}$  geradezu terminus technicus für den Zug des Weibes zum Manne ist (meine „Marginalien“ S. 6). Doch lichtet auch dieser Hinweis das Dunkel der Stelle noch nicht ganz.

#### 15. Zur traditionellen Etymologie des Namens Rebekka.

O. Bardenhewer schreibt in einem Aufsatz der Biblischen Zeitschrift 3 (1905), S. 13 aus Anlaß von neuen exegetischen Schriften des Hippolytus, daß die Etymologie  $\text{Ρεβέκκα}$

<sup>2</sup> Condamina will  $\text{נִקְבָּה}$  statt  $\text{נִקְבָּה}$  lesen, was neben Jes 43,19 ganz unötig.

ὕπομονή zuerst bei Philo, dann bei Clemens AL., Origenes, Ambrosius und Hieronymus auftrete. „Philo — die Späteren folgen seiner Autorität — scheint, wie seltsam es auch klingen mag, den Namen  $\eta\pi\alpha\rho$ , mit Vertauschung der Laute  $\rho$  und  $\varphi$  auf den Stamm  $\varphi\alpha\rho$  „liegen, ruhen“ zurückgeführt zu haben“. Bardenhewer verweist dafür auf Siegfried's 3 Arbeiten, die hebr. Worterklärungen bei Philo 1863, 23; Philonische Studien (Merx, Archiv II, 2, 1872, 150); Philo von Alexandrien 1875, 271. 346. 358. 386. 395.

Ein Blick in die Onomastica sacra zeigt, daß sich die Etymologie anders erklärt.

Wir lesen dort S. 173 χαρά, S. 174  $\pi\nu\sigma\eta$   $\alpha\nu\omega\delta\epsilon\nu$ , S. 179 πολλή ὑπομονή ἢ ποικίλη ἢ  $\pi\nu\sigma\eta$   $\alpha\nu\omega\delta\epsilon\nu$  ἢ χαρά, S. 197 πολλή ὑπομονή ἢ λαβοῦσα  $\pi\rho\omega\tau\eta\nu$   $\alpha\nu\delta\rho\alpha$ , S. 204 ποιμένος  $\delta\upsilon\gamma\alpha\tau\eta\rho$ .

Im lateinischen Teil S. 9 multa patientia vel multum accipit, vel patientia, S. 24 multa patientia sive quae multum acceperit, S. 81 patientia.

Darnach ist patientia (ὕπομονή) einfach Abkürzung für multa patientia, πολλή ὑπομονή und dies natürlich —  $\pi\alpha\rho$  +  $\eta\pi\alpha$ , wie ein Blick in die Konkordanz von Hatch-Redpath bestätigt.

Die andern Etymologien der Onomastica geben lehrreiche Rätsel auf und empfehlen sie aufs neue zur Durcharbeitung für Doktorpromotionen.

#### 16. Eine vergessene Abhandlung über das Buch Tobias.

Schürer verzeichnet (Geschichte des jüdischen Volkes III, 1898 S. 177—181) die Literatur zum Buch Tobit sehr reichlich; ebenso L. E. Tony André, Les Apocryphes de l'Ancien Testament (Florence 1903 p. 170 f., 177). Aber weder dort, noch sonstwo, auch nicht im Artikel Ahikar der Jewish Encyclopedia, oder bei P. Vetter, Das Buch

und die Achikar-Sage (Theol. Quartalschrift 1904, 1—364. 4. S. 512—539, noch unvollendet) finde ich in ihr beachtenswerten Aufsatz von Prof. Dr. Sepp in dem erwähnt: „Die Weltsage des Buches Tobias“, der dritte Abschnitt bildet seiner Schrift: „Kirchliche Entwürfe beginnend mit der Revision des Bibeldruckes. Ehrerbietige Vorlage an das Vatikanische Concil“ (Leipzig 1870, J. J. Leutner'sche Buchhandlung S. 27—45). Eine Reihe der parallelen Erzählungen von den dankbaren Toten ist hier schon zusammengetragen. Voran geht S. 26 „Die jüdische Tendenzschrift Esther, eine Pseudo-„; es folgt „Der prophetische Mythos von Jonas“ S. 57 und anderes, was lesens- und erwähnenswert ist. Ich vermute, daß die Pflicht der Dankbarkeit, sondern unser eigener Ehrgeiz erfordert, daß wir diesen Sepp'schen Beitrag nicht übersehen lassen. Daß man sich über die Achikargeschichte in Zusammenhang, jetzt am bequemsten aus Leutner's Bibliographie des Ouvrages Arabes VI, 1902 S. 43 unterrichtet, sei nur nebenbei bemerkt. Ich verweise nur Reinhold Köhler, „Vom guten Gerhard und dem dankbaren Todten“ (in Pfeiffer's Germania III, 199 f.), auf die bei Sepp S. 41.

---

## Bibliographie<sup>1</sup>

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall

- † Anderson, R., Pseudo-criticism; or the higher criticism and its counter-  
feit. New York and Chicago 1904. 12°.
- † Camus, L., Fausse exégèse, mauvaise théologie. Paris 1904.  
126 S. 8°.
- Clemen, K., Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie.  
Gießen 1904. IV, 39 S. 8.
- † Davidson, A., The Theologie and the Old Testament. Edinburgh  
1904. 8°.
- Eerdmans, B. D., Een gereformeerd pleidooi voor de openbaring, i.  
ThT. XXXVIII, 4 (04). S. 293—308.
- † Fry, H. W., God's Plan in the Bible. A „Primer“ on Prophetic  
Truth. 3rd ed. Revised and edited by G. H. Pember. With Dia-  
grams. London 1904. XIV. 178 S. 8°.
- † Geyser, N., Der Kampf um das Alte Testament. Eine Vorlesung.  
Elberfeld 1903. 39 S. 8°.
- † Godet, F., Die Heiligkeit des Alten Testaments, übersetzt von  
P. W. Ecklin, mit einem Vorwort v. F. Herbst. Düsseldorf 1904.  
48 S. 8°.
- † Henson, H. H., Value of the Bible and other sermons. Letter to  
the bishop of London. London 1904. 366 S. 8°.
- † Hummelauer, Fr. v., Exegetisches zur Inspirationsfrage. Mit be-  
sonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Freiburg i. Br. 1904.  
X, 129 S. 8°. (BSt. IX, 4.)
- Kuyper, A., The Biblical criticism of the present day, s. BS. 1904.  
S. 409—442, 666—688.
- † Lotz, W., Das Alte Testament und die Wissenschaft. Leipzig 1904.  
VIII, 252 S. 8°.
- † Nairne, A., Modern Biblical Criticism in Reference to the Old Testa-  
ment. London 1904. 8°.
- † Prat, F., La Bible et l'Histoire. Paris 1904. 61 S. (Science et  
Religion.)

<sup>1</sup> Die im Laufe des Jahres 1904 erschienene amerikanische Literatur  
hat Herr Professor G. F. Moore von der Harvard University in Cam-  
bridge (Mass.) zusammenzustellen die Güte gehabt.

- † Dictionary of the Bible, Dealing with its Language, Literature, and Contents, including the Biblical Theology. Edit. by James Hastings, with the Assistance of J. A. Selbie. Extra Volume containing Articles, Indexes and Maps. Edinburgh u. New York 1904. XIII, 931 S. 4°.
- † Jallows, S., [and others], The Popular Critical Bible Encyclopaedia. Chicago 1904. 3 Bde. 8°.
- Rice, E. W., People's dictionary of the Bible. Revised Edition. Philadelphia 1904. VIII, 228 S. 12°.
- † Bahr, H., Das Wesen der Hebräischen Poesie, s. VB Sept. 04. S. 1—6.
- † Barrelett, J., Les apocryphes de l'Ancien Testament, à propos d'un livre récent, s. Lib. Chrét. 04, 8. S. 339—347.
- † Bonaccorsi, G., Questioni bibliche. 1. La Volgata al concilio di Trento. 2. La storicità dell' Esateuco. 3. L'interpretazione della scrittura secondo la dottrina cattolica. Bologna 1904. 273 S. 8°.
- † Brandon-Salvador, Marg., A travers les moissons. Paris 1903. 465 S. 8°.
- † Broglie, de, Questions bibliques. Oeuvre extraite d'articles de Revue et de documents inédits de l'Abbé — — par C. Piat. 2<sup>ème</sup> éd. Paris 1904. XI, 408 S. 16°.
- Dechent, H., Herder und die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift. Gießen 1904. 32 S. 8.
- † Delattre, A. J., Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque. Liège 1904. IV, 380 S. 16°.
- † Gigot, J. E., General introduction to the study of the Holy Scripture. Abridged Edition. New York 1904. III, 347 S. 12°.
- Giovanni, G. C., Tre classi di Dottori. Questioni circa gli Autori e la data dei Salmi, dei Proverbi, e del Pentateuco. Monza 1903.
- † Howorth, H. H., Some unconventional views on the text of the Bible, s. PSBA 04. XXVI, 2 S. 63—69, 3 S. 94—100.
- † Hahn, E., Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel (in 4 Heften). Tübingen 1904. 1. Heft: Die Bibel als Ganzes. Namen u. Umfang, Sammlung, Textgestalt, Handschriften und Übersetzungen der Bibel, biblische Archäologie, israelit.-jüdische Geschichte bis zum Barkochba-Aufstande 135 nach Chr. VIII, 132 S. — 2. Heft: Das Alte Testament nach Inhalt und Entstehung. VII, 137 S.
- † Kaulen, Fr., Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters. 2. verb. Aufl. Freiburg i. Br. 1904. XVI, 332 S.
- König, E., Die Zeichen der Kritiker des Altertums s. AJSL XX, 209—222 (July 1904) [chiefly about Patek].
- König, E., Gibt es Citate im Alten Testament? s. NKZ XV 9 (04). S. 734—746.
- † Knieschke, Wellhausen nach Schrift und Inschrift beurteilt. Dresden 1904. 57 S. 8°.
- Minocchi, S., La Bibbia nella storia d'Italia, s. StR IV, 5 (Sett.-Ottobre 04). S. 449—488.
- Nestle, E., Polyglottenbibeln, s. RE<sup>3</sup> XV. S. 528—535.
- Nestle, E., Scotch Editions of the Septuagint, s. ET. XV, 9 (June 04). S. 427—428.
- Nestle, E., The first english example of „Biblia“, s. ET XV, 12 (Sept. 04). S. 565—566.

- † E. Reuß' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freund K. H. Graf. Zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgegeben von K. Budde und H. J. Holtzmann. Mit dem Bildnis des Briefstellers. Gießen 1904. XI, 661 S. 4°.
- Rothstein, G., Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jahrhundert s. ZDMG 58, 3 (04). S. 634—663.
- † Slouschz, N., La langue et la littérature hébraïques, depuis la bible jusqu' à nos jours, leçon d'ouverture à la Sorbonne. Paris 1904. 28 S. 18°.
- Souter, A., An Unknown Fragment of the Pseudo-Augustinian Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, s. JThSt VI no. 21 (oct. 04). S. 61—67.
- Trénel, L., L'ancien testament et la langue française du moyen âge, s. RÉJ. Tome 49 no. 97 juillet-août 04. S. 18—32.
- † Trénel, L., L'Ancien Testament et la langue française du moyen âge (VIIIe—XVe siècle). Etude sur le rôle de l'élément biblique dans l'histoire de la langue, des origines à la fin du XVe siècle. Paris 1904. VII, 671 S. 8°.
- † Balestri, P. J., Sacrorum biblicorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani. III. Novum Testamentum. Rom 1904. 4°.
- † Bibeln eller den heliga skrift. I. Gamla Testament. II. Nya Testament. Stockholm 1904. 320 S. 8°.
- † Biblia Sacra. Vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Ab artificibus huius temporis vigentibus ornatu. (In 25 Lief.) I. Lief. S. 1—40. Mit 4 Heliogr. Mainz 1904.
- † Books, The sacred, of the Old and New Testaments. A new English translation with explanatory notes and pictorial illustr., prepared by eminent biblical scholars of Europa and of America, and ed. with the assistance of Horace Howard Furness by Prof. P. Haupt
- Part 3. Driver, S., The book of Leviticus. Assisted by H. A. White. Leipzig 1904. VIII, 107 S. 8°.
- Part 6. Bennett, W. H., The book of Joshua. Leipzig 1904. VIII, 94 S. 8°.
- Part 7. Moore, G. F., The book of Judges. Leipzig 1904. XII, 99 S. 8°.
- Part 10. Cheyne, T. K., The book of the prophet Isaiah. Leipzig 1904. XII, 216 S. 8°.
- Part 12. Toy, C. H., The book of the prophet Ezekiel. Leipzig 1904. VIII, 208 S. 8°.
- Part 14. Wellhausen, J., The book of Psalms. Leipzig 1904. XII, 237 S. 8°.
- † Book of Isaiah, The, According to the Septuagint (Codex Alexandrinus). Translated and edit. by R. R. Ottley. I. Introduction and translation with parallel Version from Hebrew. London 1904. 346 S. 8°.
- † Crampon, A., La Sainte Bible. Trad. en français sur les textes originaux avec introductions et notes, et la Vulgata latine en regard. 7 Vol. Tournai 1904. XXXVIII, 722, 814, 510, 680, 954, 614, 664 S. 8°.
- Ginsburger, M., Neue Fragmente des Thargum jeruschalmi, s. ZDMG 58, 2. S. 374—378.

- † Kahle, P., Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht. Leipzig 1904. XVI, 66 S. 8°.
- † Palmieri, A., La versione georgiana della bibbia, s. Ba. Genn.-Febr. 04. S. 72—77.
- † Peshitta Psalter the, According to the West Syrian Text. Edited with an Apparatus Criticus by W. E. Barnes. Cambridge 1904. 288 S.
- † Bani, V., Bibel und Babel. La Bibbia considerata alla nuova luce dei documenti assiro-babilonesi. Roma 1904. 67 S. 8°. („La Speranza“.)
- † Bevir, E. L., Bible or Babylon? Crowthorn 1903. 25 S. 8°.
- † Bevir, E. L., Bibel oder Babylon. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen. Elberfeld 1904.
- † Cheyne, T. K., Babylon and the Bible, s. Hibbert Journ. oct. 04. S. 65—82.
- Cobern, C. M., Moses and Hammurabi and their laws, s. MR 1904. S. 696—703.
- † Cook, S. A., The laws of Moses and the code of Hammurabi. New York 1903. II, 307 S. 8°.
- † Delitzsch, Fr., Babilonia e bibbia. Prima traduzione italiana di F. Marinelli. Torino 1903. 119 S. 16°.
- † Faulhaber, M., Zum Bibel-Babelstreit. Straßb. Diöc.-Blatt 1904. 1—2. S. 46—70.
- † Gunkel, H., Israel and Babylon; the influence of Babylon on the religion of Israel: a reply to Delitzsch. Philadelphia 1904. 63 S. 12°.
- † Gumpłowicz, Hammurabi und Moses, s. Zukunft 04, no. 39.
- † Hoberg, G., Babel und Bibel. Ein populärer Vortrag. Freiburg i. B. 1904. VII, 35 S.
- Hoffmann, A., Bibel-Babel-Fabel. Buenos Aires 1903.
- König, E., Unscientific points of view in the Babel-Bibel-Controversy, s. ET. XV, 10 (July 04). S. 479—480.
- † König, E., Im Kampf um das Alte Testament. 3. Heft. Die Bibel-Bibel-Frage und die wissenschaftliche Methode. Zugleich Kritik v. Delitzschs III. Bibel-Bibel-Schrift. Groß-Lichterfelde 1904. 45 S.
- † Oehser, Sch., Judentum und Assyriologie. 3 volkstümliche Vorträge. Berlin 1904. 63 S. 8°.
- Pinches, P. G., The Old Testament in the light of the historical records and legends of Assyria and Babylonia. New York 1903. 8°.
- † Rogers, R. W., Biblical discoveries that have stirred the world, s. SST 04, no. 31. S. 419—420.
- † Rosenbacher, A., Moses und Hammurabi. Vortrag 1904. 19 S. 8°.
- † Rosenberg, A., Delitzsch-Kaurach. Der papierene Weltkrieg im XX. Jahrhundert n. Chr. G. 2. verbesserte u. vermehrte Aufl. Im Krankentahl wehmütig verfaßt und mühsam diktirt. Wien 1904. 82 S. 8°.
- † Sampson, S. R., The Code of Hammurabi and the Laws of Moses, s. Baptist Review and Expositor. Vol. I, no. 1. Apr. 04. S. 97—107.
- † Sayce, A. H., Monument facts and higher critical fancies. New York and Chicago 1904. 127 S. 8°.
- Schlemmer, Babel und Bibel in der Schule, s. ZER. XV, 4 (Juli 04). S. 289—305.
- † Schorr, M., Die mosaische Gesetzgebung im Lichte des codex Hammurabi, s. Ost u. West 04. S. 441—448.
- Selbst, J., Babylonische Verwirrung. Ein Rückblick u. Ausblick (Schluß). s. Kath. XXIX, 2. S. 96—113.

- † Sofer, Im. (Em. Schreiber), *Bibbia e Babele* (appunti alle conferenze di G. Sacerdoti). Triest 1904. 162 S. 8<sup>a</sup>.
- † Strack, H. L., *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, s. *Evgl. Kirchl. Anz. f. Berlin* 04. no. 18, 29. April u. no. 16, 6. Mai.
- † Thiessen, E., *Auf was für Boden fiel „Babel und Bibel“*, s. *Gegenwart* 04. no. 17. S. 261—263.
- † Wegener, A., *Bibel und Babel, Was sie verbindet und scheidet*. Vortrag. Moskau 1903. 23 S.
- † Winckler, H., *Die Weltanschauung des alten Orients*. Leipzig 1904. III, 50 S. 8<sup>o</sup>. (Ex Oriente Lux, herausg. v. H. Winckler I, 1).
- † Winckler, H., *Babylon and the Bible*, s. *Hibbert Journal*, vol. I oct. 03.
- † Winckler, H., *North Arabia and the Bible: a defence*, s. *Hibbert Journal*, vol. II. Apr. 04. S. 571—590.
- † Völter, D., *Ägypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägyptischen Mythologie*. 2. neubearb. Aufl. Leiden 1904. VII, 116 S. 8<sup>o</sup>.
- † Chajes, H. P., *Note exegetique*, s. *Rivista israelitica*. Florenz 1904.
- † Cheyne, T. K., *Critica Biblica: Part 2. Ezechiel and the Minor Prophets; Part 3. First and Second Samuel; Part 4. First and Second Kings*. New York 1904. 12<sup>o</sup>.
- Dann, G. L., *„Mice“ and „Emerods“*, s. *ET*. XV, 10 (July 04). S. 475—477 [1 Sam. 5, 6, 6, 4, 5].
- Gottheil, R. J. H., *Some Early Jewish Bible criticism*, s. *JBL*. XXIII, S. 1—12 (1904). [Hiwi of Balkh.]
- Henslow, G., *The Carob and the Elephant*, s. *ET*. XV, 9 (June 04). S. 429.
- † Kahana, A., *La Bible avec commentaires en hébreux*. Gitomir 1903.
- † Lans-Liebenfels, J., *Anthroposoon biblicum. I. Eisagogicon, II. Archaeo-anthropologicon, III. Biblico-exegeticon*, s. *VB I*. S. 307—356, 429—469; *B. II*. S. 26—60.
- Meyer Lambert *Notes exégétiques. I. Amos VI, 1 et Habacuc III, 14. — II. Job XI, 3 et XLI, 4. II. Dittographies verticales: Ezechiel II, 18; VII, 13; XXI, 27; Daniel IV, 32; V, 16, s. RÉJ. Tome 48 no. 95. (janv.-mars 04). S. 130—132. — 1. Ecclésiaste I, 1. — 2. ibid. 7, 11. — 3. Variantes du Targoum des prophètes. — 4. 1<sup>er</sup> (Dan. II, 6, 9; IV, 24), s. no. 96 (avr.-juin 04). S. 273—275.*
- † Spiegelberg, W., *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*. Straßburg 1904. 48 S. 8<sup>o</sup>.
- † Wells, F. A., *„The Book“ at a Glance. Being a Series of Diagrams illustrating the Books of the Old Testament. No. 1, Genesis to Daniel. For Teachers and Bible Students*. Chelmsford 1904. 24 S. 8<sup>a</sup>.
- Wünsche, A., *Die Tierwelt im Bilderschmucke des alttestamentlichen poetischen Schrifttums*, s. *Ztschr. f. d. deutschen Unterricht* VIII, 10 (04). S. 604—653.
- † Wünsche, A., *Gedanken über Bild und Vergleichung nach Wesen und Bedeutung im Hebräischen und Arabischen*, s. *VB I*. S. 469—490. *II*. S. 7—96.
- † Gunkel, H., *Die Entstehung der fünf Bücher Moses*, s. *Deutsche Rundschau* XXX, 7. Apr. 04. S. 78—93.
- Redpath, H. A., *A new theory as to the use of the divine names in the Pentateuch*, s. *AJTh*. VIII. S. 286—301 (1904).
- † Thomas, J., *Against unity of Pentateuch*. New Criticism. London 1904. 234 S. 8<sup>o</sup>.



- † Glück, R., Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Genes. 21—50. Exod. 14. 15. Leviticus-Deuteronom. und Josua auf jüdische Quellen untersucht. Bern 1903. 75 S. 8°. (Diss.)
- † Liber Genesis sine punctis exscriptus. Curaverunt F. Mühlaus et E. Kautzsch. 2. Aufl. Leipzig 1904. 78 S. 8°.
- † Greenwood, G., The Book of Genesis treated as an authentic record. Vol. I. 2nd ed. London 1904. 244 S. 8°.
- † Greenwood, G., The Book of Genesis, Treated as an Authentic Record. Part 3. From the Death of Noah to the Call of Abram. London 1904. XII, 176 S. 8°.
- † Kreibisch, E., Über die Wiener und Wilstäter Handschrift der Genesis. Tetschen 1904. 39 S. (Progr.) 8°.
- Maas, A. J., The chronology of Genesis, s. ACQR. XXIX. S. 417—433 (July 1904). [Criticism of Driver, Book of Genesis, 1904.]
- Erft, W., Die Urgeschichte der Bibel. Quellenscheidung und politische Bedeutung, s. MVAG 04, 4. 440 S. 8°.
- † Gressmann, H., Die Mythenforschung im Alten Testament. Schleswig-Holsteinsches Kirchenblatt 04, no. 35 u. 36.
- † Meinhold, J., Die biblische Urgeschichte. I Mose 1—12. Gemeinverständlich dargestellt. Bonn 1904. IV, 159, 16 S. 8°.
- Nagl, E., Zur biblischen Urgeschichte, s. Kath. 04, 4. S. 241—251.
- † Wänsche, A., Der Schöpfungsbericht nach Auffassung des Midrasch, s. VB I. S. 356—398.
- † Netter, A., Les six jours de la création. Paris 1903. 18 S. 8°.
- † Oppert, J., Ist das Paradies gefunden?, s. Zukunft 04, no. 24. S. 397—406.
- Nestle, E., Resen, Gen. 10, 12, s. ET XV, 10 (July 04). S. 476.
- Gibson, M., The Confusion of Tongues, s. ET XV, 10 (July 04). S. 473—474.
- † Happel, O., Der Turmbau zu Babel (Gen. 11, 1—9), s. BZ 04, 4. S. 337—350.
- † Heyes, H. J., Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten. 1. Thl. Gen. Kap 12—41 incl. Münster 1904. XVI, 286 S. 8°.
- Paton, L. B., The oral sources of the patriarchal narratives, s. AJTh. VIII. S. 658—682 (1904).
- † Berthoud, H., Où fut Charan de Têrach et d'Abram?, s. RThPh 04, 4. S. 294—301.
- † Vuilleumier, H., Quelques réflexions au sujet de l'article de M. Berthoud, s. RThPh 04, 4. S. 302—321.
- Breasted, J. H., The earliest occurrence of the name of Abram [אֲבְרָם] in nos. 71, 72 of Sheshonk's list of conquests, s. AJSL. XXI. S. 22—36 (Oct. 1904).
- † Chauvin, V., Genèse XX v. 12, SA. aus Muséon, NS. V. 1904.
- † Miketta, Die literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte, s. BZ II (04), 2. S. 122—140.
- Haupt, P., Moses' Song of Triumph, s. AJSL. XX. S. 149—172 (Apr. 1904).
- Bleeker, L. H. K., Enkele opmerkingen naar aanleiding van „Oorsprong en beteekenis van de 'Tien Worden'“, s. ThSt. XXI, 4 (03). S. 310—315.
- Halévy, M., Un mot important dans le décologue, s. JA. X série. Tome III, 2 (04). S. 340—342.

- † Oort, H. L., *De Tien geboden*. Dordrecht 1904. 162 S. 8°.
- † Hoffmann, *Das Buch Leviticus*. Übersetzt und erklärt. 1 Halbb. Lev. I—XVII. Berlin 1905. VIII, 479 S. 8°.
- Halévy, L., *Lévitique* 26, 41, s. JA X. Série. Tome I. (Mai-Juin 03) S. 556—557.
- † Peters, N., *Die Stadt in Nm. 24, 19 und Ps. LXXII (LXXI), 16*, s. BZ. I (04), 2.
- † Giovanni, G. C., *Ipotesi dell P. Hummelauer e di altri autori moderni su l'Autenticità de Deuteronomio di Mosè*. Genua 1904.
- Schechter, S., *The Mechilta to Deuteronomy*, s. JQR XVI (July 04) no. 64. S. 695—701.
- † Cheyne, T. K., *Critica Biblica*. Part 5. Joshua and Judges. New York 1904. 8°.
- Halévy, M., *Juges* 5, 30, s. JA. X. série. Tome 2 (04). S. 342—343.
- Lambert, M., *Notes Exégétiques*, שְׁכֵלָה et סְכֵלָה (*Juges* 12, 6), s. REJ. Tome 49. no 97. juillet-août 04. S. 146—147.
- Haupt, P., *The prototype of the Magnificat*, s. ZDMG 58, 3 (04) S. 617—632.
- † Guth, W. W., *Die ältere Schicht in den Erzählungen über Saul und David* (1 Sam. 9 bis 1 Reg 2). Halle 1904. 39 S. 8°. (Diss.)
- M'Onat, J. E., 2 Sam. 18, 23 שָׁרָף הַקֵּיץ, s. ET. XV, 9 (June 04). S. 426.
- † Doller, J., *Geographische und ethnographische Studien zum III. u. IV. Buche der Könige*. Gekrönte Preisschrift. Wien 1904. LX, 355 S. 1 farb. Karte (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 9).
- Moule, H. F., 'God save the King', s. ET. XVI, 4 (Jan. 05). S. 186—187.
- Nestle, E., 'God save the King', s. ET. XVI, 1 (oct. 04). S. 43.
- Condamin, R. P., *Transpositions justifiées dans le texte des Prophètes*, s. RB. Nouv. Série I, 3 (juillet 04). S. 377—389. I. Is. 5, 26—30 avant 8, 20<sup>b</sup>; II. Jér. 3, 19—21 après 3, 13. III. Les poèmes d'Is. 40 et suiv.
- Murison, R. G., *Rahab רַחַב הָיָה שָׁכָת* (Jes 30, 7), s. ET XVI, 4 (Jan. 05) S. 190.
- Langdon, S., *Isaiah 66, 11* [the word רָא, Assyrian parallel], s. AJSL. XX. S. 259 (July 1904).
- † Bruston, C., *L'Arche d'alliance et Jérémie*, s. RThQR 04, 5. S. 437—445.
- † Giesebrecht, F., *Jeremias Metrik am Texte dargestellt*. Göttingen 1904. VIII, 52 S. 8°.
- † Larsen, L. A., *Propheten Jeremias*, hans Liv og Virke. 1. Heft. Kristiania 1904. 87 S. 8°.
- Macrae Tod, *The Poetry and the wit of Jeremiah*, s. ET XV, 10 (July 04). S. 461—462.
- Bacon, B. W., *Over e beteekenis van עַץ Jer. 11, 19*, s. ET XV, 8 (May 04). S. 380.
- Driver, S., *Translations from the prophets: Jeremiah C. 25*, s. Exp. no. 53 (may 04). S. 394—400; 46, 1—47, 28, no. 55, S. 61—73; 48, 29—49, no. 56 (Aug. 04). S. 138—148.
- † Jellie, W. H., *Ezekiel: His Life and Mission* (Bible Class Primers). Edinburgh 1904. 99 S. 16°.
- Beyrich, K., *Das Messiasbild des Ezechiel*, s. ZWTh 47, 4 (04). S. 433—461.
- † Müller, D. H., *Biblische Studien*. 2 Hefte. Neue Titelausgabe

- Wien 1904. 80. 1) Ezechiel-Studien 1895. 65 S. 2) Strophenbau und Responson. Neue Beiträge 1898. 87 S.
- Waller, Einige Konjekturen zu Ezechiel und den Psalmen, s. ThStK 25, 1. S. 158—189.
- Century Bible, 1) The Minor Prophets: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, and Micah. Edit. by R. F. Horton. London 1904. 12°. — Marti, K., Das Dodekapropheton. 2. Lieferung. S. 241—492. XVI S. Titelblatt zum ganzen KHAT (KHAT, 20). Tübingen 1904. 4°.
- Westley, W. O. E., The old latin texts of the minor prophets. IV, s. JThS VI no. 20. (July 04). S. 570—579. VI no. 21. (Oct. 04). S. 67—70.
- Wright, W. R., The structure of Hosea 4, 1—19, s. AJSL. XX, S. 85—94 (Jan. 1904). The Structure of Hosea 7, 8—14, 10. XXI, S. 1—21. (Oct. 1904). [S. XVII. S. 1—15. (Oct. 1900)].
- Waller, C. H., Notes on twelve lesser prophets. 1. Hosea. London 1904. 100 S. 16°.
- Wonnacker, M. A. v., Les deux premiers chapitres de Joël. — Joel 1, 17, s. RB Nouv. Série. I, 3 (juillet 04). S. 356—376.
- Waller, C. H., Notes on Twelve Lesser Prophets. Nr. 2. Joel and Obadiah. With a special supplement on the Day of the Lord and the outpouring of his spirit. (Our Bible Hour). London 1904. 16 S. 16°.
- Wright, W. R., The structure of the text of the Book of Amos. London u. Chicago 1904. 38 S. 4°.
- Montgomery, J. A., Notes on Amos [1, 1; 7, 2. 5; 7, 4], s. JBL. XXIII. S. 94—96 (1904).
- Wünsche, A., a) Der Prophet Jona, b) der Prophet Micha in der rabbinischen Deutung des Jalkut Schimeoni, s. VB I. S. 235—255. 256—265. B II. S. 82—102.
- Wright, W. E., A messianic prophecy: Micah 4, 8—5, 2 (Hebr. 5, 5), s. Exp. Nov. 04. S. 376—388.
- Wiedberg, A. H., The soul of Habakkuk, s. MR 1904. S. 866—878.
- Moor, J. C. de, De propheet Maleachi, bijzondere canonic en exegese. Amsterdam 1903.
- The Book of Psalms. Philadelphia 1903. 311 S. 16°. [Jewish Publication Society.]
- Baethgen, Fr., Die Psalmen, übers. u. erklärt. 3. neubearb. Aufl. Göttingen 1904. IV. I, 438 S. 4°. (HAT II. Abt. B. II.)
- Mermon, R., New light on the Psalms, s. BS, 1904. S. 689—710.
- Century Bible, The, The Psalms 1—72. vol. 1. Introduction, revised Version with Notes and Index. Edit. by Davison. London 1904. 365 S. 12°.
- תורה נבואים וכתובים עם פירוש חדש. Commentaire critique de la Bible publié sous la direction d'Abraham Cahna. Les psaumes, par H. P. Chajes. 1re partie. Ps. 1—72. Zitomir 1903. 156 S. 8°.
- Cheyne, T. K., Book of Psalms; translation and notes. New York 1904. 2 Bde. 582 S. 8°.
- Ehrlich, A. B., Die Psalmen. Neu übersetzt und erklärt. Berlin 1905. VI, 438 S. Lex. 8°.
- Evans, Ch., Notes on the Psalter. Extracts of Parallel passages from the Prayer-Book, Septuagint and Vulgate version. London 1904. 163 S. 8°.
- McFadyen, J. E., The messages of the Psalmists: the Psalms of

- the Old Testament arranged in their natural grouping and freely rendered in paraphrase. London und New York 1904. XXII, 329 S. 16°.
- † M. A. (Cambridge), The metrical versions of the psalms. The old version (Sternhold and Hopkins), s. Calcutta Rev. Jul. 04. S. 319—335.
- † Palmer, den gamle Pagts, oversatte af I. C. Lindberg, forsynede met historiske og opbyggelige Oplysninger til Brug for Menigheden ved C. Møller. Kopenhagen 1904. 112 S. 8°.
- † Prothers, R. E., The Psalms in human life. New ed. London 1904. XI, 415 S. 8°.
- † Saadja Al-fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Ps. 125—150) nach einer Münchener und einer Berliner Handschrift herausgeg., übers. u. mit Anmerk. versehen von B. Schreier. Berlin 1904. 51. XXIII S. 8°.
- † Storjohann, Psalmernes Bog historisk belyst of forklaret. Med opbyggelige Noter til hver Psalme of C. H. Spurgeons store Psalmværk. Odense 1904. 264 S. 8°.
- Baumann, E., Psalm 2, s. ZDMG 58, 3 (04). S. 587—595.
- † Dunkan, The Psalm of life. Expository sermons on Psalm 23. London 1904. 72 S. 8°.
- † Faulhaber, M., Psalm 29 (28) ein Gerichtpsalm, s. BZ 04, 3. S. 260—274.
- † Noack, J., Über die Situation im 55. Psalm, s. PM VIII, 4 (04). S. 144—146.
- Nestle, E., Eine Anfrage an Arabisten über Psalm 55, 23, s. ZDMG 58, 3 (04). S. 664—666.
- Edmunds, Cr., Psalm 68, 13, s. ET XVI, 4 (Jan. 05). S. 187.
- Barnes, W. E., Psalm 69, s. Exp. March 04. S. 332—338.
- Barnes, W. E., Psalm 69, s. Exp. no. 53 (May 04). S. 332—338.
- † Belli, H., Il salmo CIII: lezione esegetica. Livorno 1904. 30 S. 16°.
- † Gasser, J. K., Das althebräische Spruchbuch und die Sprüche Jesu Ben Sira in Bezug auf einige wesentliche Merkmale ihrer historischen Verschiedenheit untersucht. Zürich 1903. 270 S. 8°. (Diss.)
- Bevan, A., Note on Proverbs 7, 22, s. JPh 54 (03). S. 287—288.
- Halévy, J., Proverbs 19, 18, s. JA. X. Série. Tome III, 2 (04). S. 343.
- Halévy, J., Proverbs 25, 20, s. JA. X. Série. Tome I. (Mai-juin 03). S. 555—556.
- † Alberti Magni, B., Commentarii in Job additamentum ad opera omnia B. Alberti. Primum ex V codicibus manuscriptis ed. M. Weiß. Cum effigie beati Alberti Magni et 8 tabulis phototypicis. Freiburg i. B. 1904. XII, 568 Sp. Lex. 8°.
- † Hontheim, J., Das Buch Job. Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt. Freiburg i. B. 1904. VII, 365 S. (BSt IX, 1—3.)
- König, E., The problem of the Book of Job, s. AJTh. VIII, S. 66—77. (1904)
- Ludwig, A., Analysis of the Book of Iyyôb. Prag 1904. 57 S.
- † Abruzzese, A., Il cantico dei cantici in alcune paraphrasi poetiche italiane. Contributo alla storia del dramma pastorale. Trani 1904. 230 S. 8°.
- † Scholz, A. v., Kommentar über das Hohelied und Ps. 45. Leipzig 1904. IV. XXII, 138 S. 8°.
- † Vrede, W., Die beiden dem hlg. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum Hohen Liede. Münster 1903. 41 S. 8°. (Diss.)

- Bewer, J. A., The goël in Ruth 4, 14, 15, s. *AJSL.* XX. S. 202—206. (Apr. 1904.)
- † Book of Ruth and Book of Esther, The, London 1904. 8°.
- Köhler, L., Der Zweck des Büchleins Ruth, s. *TThT* 04, 4. S. 458—472.
- † Colombo, S., „Echa“ saggio di critica biblica, s. *Rivista israelitica.* Florenz 1904.
- † Buchanan, A., Essence of Ecclesiastes in metre of Omar Khayyam. London 1904. 16°.
- Geaung, J. L., Words of Koheleth. Boston and New York und London 1904. XVI, 361 S. 12°.
- Griffith, W., Ecclesiastes. An application, s. *ET* XVI, 1 (oct. 04). S. 44—48.
- † Haupt, P., Kohelet oder Weltschmerz in der Bibel. Ein Lieblingsbuch Friedrichs des Großen. Verdeutsch und erklärt. Leipzig 1904. VIII, 36 S.
- † Matthes, L. C., De israelitische Wijzen. IV, s. *StVG* XXVI (03). S. 63. V. de Predeker s. *StVG* XXVII (04). S. 197—220.
- † Matthes, L., Der Prediger, s. *VB* II. S. 61—82.
- † Matthes, L., Die Abfassungszeit des Predigers, s. *VB* II.
- Moffat, J., Literary illustrations of Ecclesiastes, s. *Exp. nov.* 04. S. 388—400, dec. S. 463—468.
- † Neile, H. H., Mc, An introduction to Ecclesiastes, with notes and appendices. Cambridge 1904. VII, 170 S. 8°.
- † Rosenzweig, A., Koheleth's Welt- und Lebensanschauung. Berlin 1904.
- † Zapletal, V., Die Metrik des Buches Koheleth. Freiburg (Schweiz) 1904. 20 S. 8°.
- † Zapletal, V., Die vermeintlichen Irrlehren Qohelets, s. *Schweizer Rundschau* 04, 6. S. 463—468.
- † Scheftelowitz, L., Zur Kritik des griechischen und des massoretischen Buches Esther (Forts. u. Schluß), s. *MGWJ* 47, 6. (03).
- The Chaldeans on the book of Daniel, s. *JAS* 04 (april). S. 368—369.
- Jahn, G., Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt. Mit einem Anhang: Die Mescha-Inschrift, aufs neue untersucht. Leipzig 1904. XXII, 138 S. 8°.
- Lagrange, P., Prophéties messianiques de Daniel, s. *RB N. S.* I, 4 (oct. 04). S. 494—520.
- † Macler, F., L'apocalypse arabe de Daniel, publiée traduite et annotée, s. *RHR* Mai-juin 04. S. 265—305.
- Mémain, Les soixante-dix semaines de la prophétie de Daniel (exégèse et chronologie). Paris 1904. 75 S. 8°.
- † Fischer, J., Das apokryphe und das kanonische Esrabuch, s. *BZ* 04. S. 351—364.
- † Gatt, G., Die Topographie des Buches Nehemias, s. *ThQO* 04, 4. S. 575—599.
- Böhmer, J., Sarbeth Sabanael, s. *ET* XVI, 4 (Jan. 05). S. 191—192.
- Sluys, D. M., De Maccabaeorum libris I et II. quaestiones. Amsterdam 1904. 126 S. 8°. (Diss.)
- † Lequeur, R., Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch. Straburg 1904. VII, 87 S. 8°.
- Sieger, Jos., Das Buch Tobias und das Märchen von dem dankbaren Toten, s. *Kath. 3. F.* XX, 5. S. 367—377.
- Vetter, P., Das Buch Tobias und die Achikarsage, s. *ThQ* 86, 3 (04). S. 321—363. 4 (04). S. 512—539.

- Weber, W., Die Composition der Weisheit Salomos, s. ZWTh 47, 2 (04). S. 145—168.
- Deissmann, A., u. E. Schürer, Zur Chronologie des griechischen Sirachbuches, s. ThLZ 04. no. 20. Sp. 558—559.
- † Gasser, K., Die Bedeutung der Sprüche Jesu ben Sirach für die Datierung des althebräischen Spruchbuchs untersucht. Güttersloh 1904.
- Margoliouth, S., The destruction of the original of Ecclesiasticus, s. ET XVI, 1 (oct. 04). S. 26—29.
- Schechter, S., The destruction of the original of Ecclesiasticus, s. ET XVI, 4 (Jan. 05). S. 185—186.
- Halévy, J., Jubilés XXXVIII, s. JA. X. Série. Tome III, 2 (04). S. 343—346.
- Belléli, L., Un nouvelle apocryphe, étude sur un fragment de manuscrit du vieux Caire. Livorno 1904. 23 S. 80.
- 
- † Adler, N., Hebräische Buchstabenbilder. Fürth 1904. 30 Bl. 4<sup>o</sup>.
- Anstedt, E., Hebrew and arabic in Roman type, s. ET XV, 12 (Sept. 04). S. 564—565.
- Barth, J., Beiträge zur Pluralbildung des Semitischen, s. ZDMG 58, 2 (04). S. 431—445.
- Berry, G. R., Original waw in פֿ verbs, s. AJS. XX, S. 256—257 (July 1904).
- † Blau, L., Wie lange stand die althebräische Schrift bei den Juden in Gebrauch? Aus Kaufmann Gedenkbuch. 14 S.
- Brockelmann, C., Zur hebräischen Lautlehre, s. ZDMG 58, 3 (04). S. 518—524.
- Brown, J., Driver, S. R., and Briggs, C. A., Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Part II. Boston 1904. 80.
- † Consolo, F., „Vehiel Nahmany Sefardi“. Un poco più di luce sulle interpretazioni della parola נָחֲמָנִי. Florenz 1904. 20 S. Text u. 15 S. Musiknoten. 80.
- Charencey, de, Quelques mots Basques d'Origine Sémitique, s. JA. X. Série. Tom. III, 1 (04). S. 155—157.
- Hyvernât, M., Le langage de Massore. B. Lexique massorétique, s. RB. NS I, 4 (oct 04). S. 521—546.
- Madan, J. R., Hebrew in Roman Type. Suggestions for a uniform system of transliteration from Hebrew and Arabic into Roman Print, s. ET XVI, 4 (Jan 05). S. 187—188.
- Nestle, E., Melupum, s. ZDMG 58, 3 (04). S. 597—600.
- Nestle, E., Aus einem sprachwissenschaftlichen Werk von 1539, s. ZDMG 58, 3 (04). S. 601—616.
- † Nöldeke, Th., Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg 1904. IX, 139 S. 80.
- Praetorius, Fr., Digamma und Waw, s. ZDMG 58, 2. S. 461—462.
- † Steinschneider, Hebraisten, Norrelius, Campensis, Beda, s. ZHB VIII (04), 1.
- † Weikert, Th., Grammatica linguae hebraicae cum Chrestomathia et Glossario. Rom 1904. 440 S. 80.
- 
- Babelon, Le dieu Eschmoun, s. CAIBL. Mars-Avril 04. S. 231—239.
- Baudissin, W. W., Gr. v., Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit gillulim, s. ZDMG 58, 2. S. 395—425.

- † Baentsch, Entstehung, Art und Geschichte des israelitischen Monotheismus, s. *Protestantenblatt* B. 37. no. 45. 46. 48. 49. 50. B. 38, 3.
- Belleli, L., The High-Priest's procession on the Day of Atonement, s. *JQR* XVII (oct. 04). no. 65. S. 163—167.
- † Bertsch, H., Die Sprachwurzeln der Erdgeister. Religionsgeschichtlich-etymologische Untersuchungen. Bruchsal 1904. 32 S. 4°. (Progr.)
- † Besant, A., Die vier großen Religionen. 4 Vorträge vor der 21. Jahresversammlung der theosophischen Gesellschaft zu Adyar bei Madras. Übers. v. G. Wagner. Berlin 1904. X, 197 S. 8°.
- † Böhm, J., Das biblische „Im Namen“: Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis? 4 u. 5, s. *StSt* 04, 9. S. 516—533; 10, S. 580—595.
- † Boissonot, H., La femme dans l'Ancien Testament. Tours 1904. S. 319. Fol. avec grav.
- Box, G. H., The Jewish Prayer-Book. A study on the worship of the Synagogue, s. *ET* XV, 7 (April 04). S. 313—316; 8 (May 04). S. 362—366.
- Brandt, W., De tooverkracht van namen in Oud en Nieu Testament, s. *TThT* 04, 3. S. 355—388.
- Bewer, J. A., Die Anfänge des nationalen Jahweglaubens, s. *ThStKr* 77, 4 (04). S. 467—490.
- Böckler, A., Eine eigentümliche Einzelheit des Astartedienstes in den Psalmen Salomos, s. *VB* I, 4 (Mai 04). S. 405—429.
- † Callaway, Ch., The prophet and the priest in hebrew ethics, s. *Westminst. Rev.* may 04. S. 533—539.
- † Chantepie de la Saussaye, P. D., Manuel d'histoire des religions, traduit de l'allemand, sous la direction de H. Hubert et L. Lévy. Paris 1904. LIII, 714 S. 8°.
- Charlier, C. V. L., Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments, s. *ZDMG* 58, 2. S. 386—394 (angebliche Beziehungen des israelitischen Hauptheiligtums und seines Kults zur Sonne — v. G.).
- Curtiss, S. J., The origin of sacrifice among the Semites as deduced from facts gathered among Syrians and Arabs, s. *Exp.* dec. 04. S. 461—472.
- † Danzinger, A., Jewish forerunners of Christianity. London 1904 342 S.
- Davidson, A. B., The Theologie of the Old Testament. Ed. from the Author's MSS by E. D. F. Salmond. Edinburgh und London 1904. 568 S. 8. (Intern. Theolog. Library.)
- Davidson, A. B., Old Testament Prophecy. Ed. by J. A. Paterson, D. D. New York 1904. 9, 507 S. 8°.
- † Didot, J., Le pauvre dans la Bible. Paris 1904. 185 S. 16°.
- † Dufieux, A., Le sentiment religieux dans l'antiquité. Paris 1904 (?) 8°.
- † Duhm, H., Die bösen Geister im Alten Testament. Tübingen 1904. IV, 68 S. 8°.
- Dussaud, R., Milk, Moloch, Melquart, s. *RHR* Tom. 49, 2 (Mars-avril 04). S. 463—468.
- Fränkel, S., Zu dem semitischen Original von *ἱλαστήριος* und *ἱλαστήριον*, s. *ZNW* V, 3 (04). S. 257—258.
- † Friedländer, M., Griechische Philosophie im Alten Testament. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur. Berlin 1904. 223 S. 8°.

- Halévy, J., Eloah, s. JA. X. Série. Tome III, 2 (04). S. 339—340.  
 Hart, J. H. St., Philo of Alexandria, s. JQR XVII. Oct. 04. no. 65. S. 78—122.  
 † Hummelauer, Fr. v., Beitrag zum Gebrauch des Loses bei den Hebräern, s. BZ 04, 3. S. 254—258.  
 Foote, T. C., The Cherubim and the Ark, s. JAOS. XXV, 279—286 (1904).  
 Köberle, J., Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. Eine Geschichte des vorchristlichen Heilsbewusstseins. München 1905. VIII, 685 S. 8°.  
 König, E., The level of prophetism in Babylonia and in Palestine, s. MR 1904. S. 409—423.  
 † Kornfeld, H., Verbrechen und Geistesstörung im Lichte der altbiblischen Tradition. Halle 1904. 36 S. 8°.  
 Langdon, S., History and signification of Carthaginian sacrifice, s. JBL. XXIII, S. 79—93 (1904).  
 † Laur, E., Die Prophetennamen des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments. Freiburg (Schw.) 1903. VI, 164 S. 8°.  
 † Leeuwen, J. v., Verzoening, een theologische studie. Utrecht 1904.  
 † Levinstein, G., Professor Ladenburg und der Unsterblichkeitsgedanke im Judentum. Berlin 1904. 32 S. 8°.  
 Lods, A., Les Israélites croyaient-ils à la vie future II, s. Rev. Chrét. 04 (may). S. 359—376.  
 Loisy, A., Belzeboûl, s. RHLR, sept.-oct. 04. S. 434—466.  
 † Mandl, S., Das Wesen des Judentums dargestellt in homiletischen Essays, nebst einem Anhang: Die Lehre von Gott, die Lehre vom Menschen. Frankfurt 1904. VIII, 99 S. 8°.  
 † Marr, B., Der Baum der Erkenntnis. Eine mythologisch-etymologische Studie. Dux 1904.  
 Matthes, I. C., Die israelitischen Trauergebräuche, s. VB II.  
 Oort, H., Het israelitische Pinksterfest, s. ThT 38, 6 (Nov. 04). S. 481—510.  
 Oort, H., Eene wijsgeerige wereldverzaking. Naar Philo's περί τῆς φύσεως, s. ThT XXXVIII, 2. S. 113—135.  
 † Paulus, A., Les juifs avant le Messie. I. Développement politique et religieux du peuple juif. Paris 1905. 64 S. 16.  
 † Peake, A. S., The Problem of Suffering in the Old Testament. London 1904. XV, 197 S. 8°.  
 Peet, S. D., The tree of life among all nations, s. AAOJ. XXVI, S. 1—16 (Jan.-Feb. 1904).  
 Perles, F., Das Gebet im Judentum. Frankfurt 1904. 23 S. 8°.  
 Peters, H., Immortality in the Old Testament, s. LChR. XXIII, S. 514—524 (1904).  
 † Pooler, L. A., Studies in religion of Israel. London 1904. 288 S. 8°.  
 † Poznański, S., Schilo. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. I. Teil: Die Auslegung von Gen. 49, 10 im Altertum bis zum Ende des Mittelalters. Leipzig 1904. XXXIII, 512, LXXXVI S.  
 † Roux, F., Essai sur la vie après la mort chez les Israélites. Thèse. Genève 1904. 195 S. 8°.  
 † Sampson, H. E., Message of the sun and the cult of the cross and the serpent. Epitome of the faith of Jehovah-Elohim for which the religions judaism and christianity were substituted. London 1904. 100 S. 8°.



- M., L'idée messianique au temps de Jésus-Christ, s. Rev. 15 févr. 04. S. 146—186.
- Reicke, W., Aegypten-Israel-Babylonien. En Forelaesning over helitisk-jødiske religioni dens sammenhaeng og berøring med gættionerne. Kristiania 1904. 32 S. 8°.
- Reicke, W. R., The use of מִן in the Old Testament, and of מִן in the New Testament, s. JBL. XXIII, S. 13—67 (1904).
- Reicke, G. H., The Origines of the Religion of Israel. Preliminary; Zeus; Babel and Bible, s. JQR XVII. Oct. 04. no. 65. 14.
- Reicke, H., Notes in Jewish amulets, s. JBL. XXIII, S. 97—105 (1904).
- Reicke, H., Notes on Bloody Sacrifices in Palestine, s. JAOS. XXV, 3 (1904).
- Reicke, H., Biblische Theologie des Alten Testaments. Erster Band, Israel und die Entstehung des Judentums. Tübingen 1905. S. 8°. (Grundriss der Theol. Wissensch. Abt. 17).
- Reicke, J. C., Politics and religion in ancient Israel: an introduction study of the Old Testament. New York 1904. XVIII, 334 S. 12°.
- Reicke, C. C., Two Letters from Professor Porter in regard to the Hart Stories in Beirut, s. JAOS. XXV, 324—331 (1904).
- Reicke, H., Heilige Handlungen, s. ARW VII, 3, 4. S. 282—339.
- Reicke, Th., Le dieu Thammouz et ses rapports avec Adonis, s. RHR. 9, 2. (Mars-avril 04). S. 154—162.
- Reicke, K., Naturdyrkelse (Totemismus) i de gammel-semitiske religioner. Kristiania 1904. X, 224 S. 8°.
- Reicke, G., The Biblical view of the soul. New York 1904. XI, 80.
- Reicke, H. G., The food of the gods and how it came to earth. 1904. 326 S. 8°.
- Reicke, J., Vie domestique, politique et religieuse du vieux Israël, par H. Jaques, s. RThPh 04, 4. S. 233—264.
- Reicke, G., De openbaring in Israël, s. Stimmén voor Waarheid 04, 2. S. 148—183.
- Reicke, J. L., The Spirit of God. New York 1904. XVI, 280 S. 12°.
- Reicke, H., Nochmals Sabbat, s. ZDMG 58, 2 (04). S. 458—460.

- Reicke, C., Le Pays d'Or, s. AIM VII, 19 (1. oct. 04). 930; 20 (15. oct. 04). S. 950—954.
- Reicke, G. A., Two new Hebrew weights, s. JAOS. XXIV, S. 384 (1903).
- Reicke, J., Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit. Leipzig 188 S. (Sammlung Göschen No. 231.)
- Reicke, V., Les Phéniciens et l'Odyssée, t. II. Paris 1904. VII, 80.
- Reicke, E., Jerusalem under the High priests. Five lectures on Nehemiah and New Testament. London 1904. 182 S. 8°.
- Reicke, J., Die Musik der Juden. Kulturhistorische Skizze. 04. (Tscheschisch.)
- Reicke, S., Absalons Saga. Første Del. Kopenhagen 1904. 386 S. 8°.
- Reicke, W. H., The Tabernacle. Its History and Structure. Preface by A. H. Sayce. Illustr. London 1905. 355 S. 8°.

- Destinon, J. v., Untersuchungen zu Flavius Josephus. Kiel 1904. 35 S. (Progr.)
- Dobschütz, E. v., Jews and antisemites in ancient Alexandria, s. AJTh. VIII, S. 728—755 (1904).
- Frost, K. T., The navy of Tharshish and the failure of Jehoshaphat, s. ET XVI, 4 (Jan. 05). S. 177—180.
- Haas, J. A. W., A new Old Testament history [H. P. Smith], s. LChR. XXIII, S. 45—57 (1904).
- † Hölcher, G., Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege. Leipzig 1904. 86 S. 80.
- † Hommel, Fr., Geschichte des Morgenlandes. 9 Abb. 1 Karte. 3. durchges. verb. Auflage. Leipzig 1904. 182 S. 40. (Sammlung Götschen B. 43.)
- † Hora, E., Die hebräische Bauweise im alten Testament. Eine biblisch-archäologische Studie. Fortsetzung u. Schluß. Karlsbad 1903. 48 S. 80. (Progr.)
- Houghton, L. S., When did Israel enter Canaan?, s. BS 1904. S. 496—510.
- Houtsma, M. Th., De Senaat van Jerusalem en het Grootte Sanhedrin, s. TThT II, 3 (04). S. 297—316.
- † Hurlburt, J. L., From Saul to Solomon, a series of studies in Old Testament History. New York 1903. 64 S. 120.
- † Häsing, G., Nachträgliches zur Ophirfrage, s. OLZ VII. Sp. 87—92.
- Kent, C. F., Student's Old Testament. Vol. I, Narratives of the beginnings of Hebrew History from the creation to the establishment of the Hebrew kingdom. New York 1904. XXXV, 382 S. 80.
- † Lafay, J., Les Saducéens. Thèse. Lyon 1904. 95 S. 80.
- Langdon, S., Evidence for an advance on Egypt in the campaign of 701—700 B. C., s. JAOS. XXIV, S. 265—274 (1903).
- Lotz, W., Der Bund von Sinai VI, s. NKZ XV, 4 (04). S. 281—304. VII, s. XV, 7 (04). S. 532—559.
- † Löwenstein, L., Geschichte der Juden von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Gegenwart. Für Schule und Haus. Mainz 1904. VIII, 271 S. 80.
- Merrins, E. M., Biblical Epidemics of bubonic plague, s. BS 1904. S. 292—304.
- Merrins, E. M., The malady of Saul, king of Israel, s. BS 1904. S. 752—773.
- Merrins, E. M., The deaths of Antiochus IV., Herod the Great, and Herod Agrippa I., s. BS 1904. S. 548—562.
- † Meyer, F. B., Josva og det forjaettede Land. Autoriseret Oversættelse, af O. Oleson. Odense 1904. 216 S. 80.
- Milligan, G., Greenhough, J. G. and others, Men of the Old Testament. Cain to David, Manchester 1904. VIII, 301 S. 80.
- Murison, R. G., The character of David, s. ET XV, 9 (June 04). S. 416—418.
- † Oppert, G., Tarschisch und Ophir. Berlin 1903.
- † Öttili, S., Die Geschichte Israels. Herausg. v. Calwer Verlagsverein. I. Tl. Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen. Calw u. Stuttgart 1904. 566 S. 80.
- Patton, W. M., Pre-Semitic populations in Semitic lands, s. MR 1904. S. 106—110.
- † Peters, J. P., Early Hebrew story; its historical background. London u. New York 1904. IX, 308 S. 120.

- h, Th., Jewish coins, translated by M. Hill, with an appendix by G. F. Hill with illustrations. London 1903. XV, 77 S. 80.
- J. E., The anointing of David, s. ET XV, 10 (July 04). 475.
- ad, Ch. A., Eli, Samuel, and Saul. A transition chapter in Jewish history. Edinburg 1904. 104 S. 160. (Bible Class Primers).
- . H., Who was Balaam?, s. ET XV, 9 (June 04). S. 405—406.
- . H., The Hittites of Southern Palestine, s. ET XV, 10 (July 04). 474.
- iro, D., Obstétrique des anciens Hébreux d'après la Bible, les traditions et les autres sources rabbiniques, comparée avec la médecine gréco-romaine. Paris 1904. 162 S. 80.
- relli, G., Die Astronomie im A. T. Übersetzt von W. Lüdtkke. 1904. VIII, 137 S. 8.
- d, A., La conquête de Canaan d'après les documents bibliques, s. JR 04, 4. S. 350—366.
- J. A., Jerahmeel, s. ET XV, 10 (July 04). S. 478—479.
- . R., Saul and the Hebrew Monarchy. With frontispiece. Simple Series of Bible Characters and Scripture Handbooks). 1904. VII, 92 S. 180.
- elberg, W., Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente. (Umschlag 2. Aufl.) Straßburg 1904. 12 Abb.
- C. C., "Yāwān" and "Hellas" as designations of the Seleucid Empire, s. JAOS. XXV, 302—311 (1904).
- s, J., Det israelitiska folkets uppkomst och äldsta historia. 1904. 234 S. 80.
- am, A. R., Handbook to the history of the Hebrew Monarchy. From the Accession of Salomon to the captivity of Judah. Use of teachers and students. London 1904. 364 S. 80.
- R. D., Royal titles in antiquity, s. PThR II, S. 257—282, 197, 618—664 (1904) [Statistical. Against Driver, Literature of PThR, p. 545 f.].
- cler, H., North Arabia and the Bible, s. Hibbert Journal 04. S. 571—590.
- che, A., Die biblische Todesstrafe der Steinigung, s. VB I, 4 (1904). S. 491—497.

KVII (04). No. 4. Studien aus dem deutschen evangelischen archäologischen Institut zu Jerusalem. 1. Dalman, G., Der Pass von Jerusalem. — 2. Pfennigsdorf, E., Die Außenanlagen der sog. Graber bei Jerusalem. — Röhrich, W., Die Palästina-Karte von William Wey. — Moulton, Warren J., Die samaritanische Osterfeier. — Bücheranzeigen.

(05). No. 1 (mit 1 Tafel). Studien aus dem deutschen evangelischen archäologischen Institut zu Jerusalem. 3. Oehler, W., Die Grenzen Galiläas nach Josephus. 4. Dalman, G., Maße, Saatstreifen und Erntestreifen in Bibel und Mischna. — 5. Dalman, G., Getreidemaß und Feldmaß. — Nestle, E., Golgotha. — 6. Nestle, E., Zum Onomasticon des Eusebius. — Bücheranzeigen. 1903. No. 3—5. — I. Mitteilungen. Berchem, M. van, Arabische Inschriften aus Syrien. — Guthe, Neue Forschungsreisen im

- Negeb und im Ostjordanlande. — Goldziher, I., Milch und Honig. — Aus Zeitschriften. — Kurze Mitteilungen.
- No. 6. — I. Mitteilungen: Kurze Mitteilungen. — II. Nachrichten: Rechenschaftsbericht über das Vereinsjahr 1902. — Protokollarischer Bericht über die elfte Generalversammlung des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas am 9. Oktober 1903 in Halle a. d. S. — Geschäftliche Mitteilungen. — Personalsnachrichten. — Verzeichnis sämtlicher Mitglieder des d. V. z. Erforschung Palästinas.
- 04, No. 1 u. 2. Kautzsch, E., Ein althebräisches Siegel [עֲלֵי שֶׁמֶשׁ וְיִרְמְיָהוּ]; Nach Kautzsch ist wahrscheinlich Jerobeam II. gemeint, v. G.). — Schumacher, G., Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim.
- No. 3 u. 4. Schumacher, G., 1. Die Ausgrabungen auf dem Tell el Mutesellim (Forts.) 2. Der Tell el Mutesellim und die Chirbet el Ledschän, 3. Zur Geschichte der Ortslage, 4. Die Ausgrabungen im April 1903, 5. Die Ausgrabungen im Mai 1903. — Blanckenhorn, G., Wetterbericht aus Palästina. — Blanckenhorn, G., Vergleich zwischen dem Wetterbericht in Haifa und Wilhelma. Januar und Februar 1904.
- No. 5. I. Mitteilungen: Benzinger, J., Die Ausgrabungen auf dem Tell el Mutesellim im Herbst 1903. — Schumacher, G., Unre Arbeiten im Ostjordanlande. — Benzinger, J., Wetterbericht aus Jerusalem. — II. Nachrichten.
- No. 6. I. Mitteilungen: Kautzsch, E., Zur Deutung des Löwensiegels. (Mitteilungen aus Briefen von B. Stade, Cheyne, Lidsbarski). — Kurze Mitteilungen. II. Nachrichten.
- PEF April 04. — Notes and news. — Macalister, A. H., Seventh quarterly report on the excavation of Gezer. — Baldensperger, Ph., The immovable east (cont.). — Shaw, E. R., A visit to the cedars of Libanon. — „The strange finding out of Moses his tombe“. — Ghosn el Howie, The evil eye. — Macalister, A. St., and Masterman, E. W. G., Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine. — Datz, A., Meteorological observations taken in Jerusalem. — Mastermann, E. W. G., Dead Sea observations (cont.). — Conder, C. R., The early notices of Palestine. — Notices of foreign publications. — Notes and Queries.
- July 04. — Notes and news. — Macalister, A. St., Eighth quarterly report on the excavation of Gezer. — Pinches, Th., Fragment of an assyrian tablet found at Gezer. — Sayce, Note on the assyrian tablet. — Flinders Petrie, Notes on egyptian objects from Gezer. — Macalister, A. S., Reports 1. Mughâret el 'Anab. 2. Kuriet es-Sa'idah and its Greec inscription. 3. An unpublished inscription in the northern necropolis of Jerusalem. — Baldensperger, Ph., The immovable east (cont.). — Hanauer, J. E., Animal Folk-Lore. — „The Strange finding out of Moses his tombe“ (cont.). — Masterman, E. W. G., Dead Sea observations (cont.). — Notices of foreign publications. — Notes and Queries 1. Greec inscription at Jamniah. 2. Rock sculptures at Libanon. 3. A newly discovered hebrew seal. — Transliteration table.
- Adler, M. N., The Itinerary of Benjamin of Tudela (cont.), a JQR XVI (July 04). no. 64. S. 715—733. XVII (oct. 04). no. 65. S. 123—141.
- † Barnabé d'Alsace, Le tombeau de la sainte Vierge à Jérusalem. Jerusalem 1903. XX, 302 S. 8°.

- P. Anastase Koweit, s. AIM VII, 10 (15 mai 04). S. 449—458; suite: la pêche de perles 11 (1 juin 04). S. 507—512.
- Bouvier, J., Balanée-Leucas. Notes de topographie géographique d'après la numismatique, s. RB N. S. I, 4 (oct. 04). S. 572—576.
- † Brännow, R. E., und Domaszewski, A. v., Die Provincia Arabia. Auf Grund zweier in den Jahren 1897 u. 1889 unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisender beschrieben. I B. Die Römerstraße von Mädeba über Petra und Odrub bis El 'Akaba. Unter Mitwirkung von J. Euting. Mit 276 meist nach Original-Photographien angefertigten Autotypen. 4 Taf. in Heliograv., 2 Taf. im farb. Lichtdrucke, 3 großen und 1 Übersichtskarte des Ostjordanlandes, 1 großen Karte und 20 Kartentafeln von Petra, 10 Doppel- u. 1 einfache Taf. mit nabatäischen Inschriften nach Vorlagen von J. Euting, u. 2 Doppeltaf. 272 Zeichnungen u. Plänen u. 24 Umrisen in Zinkotypen u. 13 Druckblätter in Lithogr. nach Vorlagen von P. Huguenin. Straßburg 1904. XXIV, 532 S.
- Cheikhho, L., Voyage de Khalil Sabbagh au Sinaï en 1753, s. AIM VII, 20 (15 oct. 04). S. 958—968, 21 (1 nov. 04). S. 1003—1012.
- † Coppens, U., Le palais de Calphe et le nouveau jardin Saint-Pierre des Pères Assomptionnistes au Mont Sion. Paris 1904. 95 S. avec planches et figures.
- Le Cheikh S. Kh. Dahdah, Les diocèses Maronites et leurs titulaires: Baalbeck, s. AIM VII, 14 (15 juillet). S. 641—647.
- † Eusebius, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Herausg. v. E. Klostermann. Mit 1 Karte von Palästina. Leipzig 1904. XXXVI, 207 S. 80. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte. XI, 1, 2.)
- † Fleischmann, P., Das hl. Land in Wort und Bild. Konstanz 1904. XI, 390 S. 80.
- † Freer, A. G., Inner-Jerusalem. With Illustr. London 1904. XVI, 388 S. 80.
- Gatt, G., Die Topographie des Buches Nehemias, s. ThQ 86, 4 (04). S. 575—599.
- Gray, B., The view from mount Nebo, s. Exp. nov. 04. S. 321—341.
- Hilgenfeld, A., Emmaus, s. ZWTh 47, 2 (04). S. 272—275.
- Jaussen, A., Savignac, R., Vincent, H., Abdeh, s. RB Nouv. Série I, 3 (juillet 04). S. 403—424.
- Jaussen, A., Fondation et restauration de sanctuaires à l'orient de la Palestine, s. RB Nouv. Série I, 3 (juillet 04). S. 425—427.
- Kasteren, J. P. v., Van den Sinai. Nimwegen 1903. 87 S.
- Lagrange, R. P., Rapport sur une exploration archéologique au Négeb, s. CAJBL. Mai-Juin 04. S. 279—308.
- Lammens, P. H., Hydrographie fluviale du Liban (suite), s. AIM VII, 10 (15 mai 04). S. 462—469; fin: 11 (1 juin 04). S. 512—517.
- Lammens, P. H., Hydrographie marine du Liban, s. AIM VII, 13 (1 juillet 04). S. 590—612; fin: 14 (15 juillet 04). S. 663—670.
- Lammens, H., L'Hydrographie économique du Liban, s. AIM VII, 22 (15 nov. 04). S. 1043—1050. 23 (1 déc. 04). S. 1106—1111.
- Lammens, H., La côte libanaise, s. AIM VII, 20 (15 oct. 04). S. 939—949.
- † ~~...~~ Litterarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5664—1903/1904 herausg. von A. M. Luncz. IX. Jahrg. Jerusalem 1903. 24. 196 S. 160.
- Macridy, Th., Fouilles diverses à Sidon, s. RB Nouv. Série I, 3 (juillet 04). S. 390—403.

- † Macridy, C., *Le temple d'Echmoun à Sidon*. Paris 1904. 80.
- † A New Map of Palestine. Topographical, Physical, and Biblical Scale — Four Miles to an inch. Compiled from the latest surveys and researches, including the work of the English and German Palestine Exploration Funds. Showing all identified Biblical Sites, together with the Modern Place Names, and with complete Index. Prepared under the Direction of J.G. Bartholomew and edited by G. A. Smith. Edinburgh 1904.
- Marmier, G., *Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (suite)*, s. RÊJ. Tome 48, no. 95 (janv.-mars 04). S. 29—47; no. 96 (avr.-juin). S. 176—190.
- Nöldeke, Th., *Sieben Brunnen*, s. ARW VII, 3. 4 (04). S. 340—344.
- Oesterley, W. O. E., *Ashteret Karnaim*, s. ET XVI, 3 (Dec. 04). S. 132—134.
- † La Palestine, guide historique et pratique, par des professeurs de N. D. de France à Jérusalem. Paris 1904. XXXIII, 522 S. 40 cartes et plans. 160.
- † Sellin, E., *Tell Ta'annek*. Bericht über eine mit Unterstützung der k. Akademie der Wissenschaften u. d. k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht unternommenen Ausgrabung in Palästina. Nebst einem Anhang von Dr. Fr. Hrozný: die Keilschrifttexte von Ta'annek. Mit 13 Taf. 132 Textfig., 4 Detailplänen im Texte u. 2 Hauptplänen. (Aus WD.) Wien 1904. 193 S. 40.
- † Schrot, O., *Bethlehem in Geschichte und Sage*, s. Protestantenblatt B. 37, no. 52.
- Vincent, H., *Fouilles anglaises à Gézér*, s. RB Nouv. Série I, 3 (juillet 04), S. 427—430.
- Vincent, H., *Nouvelles de Jérusalem*, s. RB Nouv. Série I, 3 (juillet 04). S. 430.
- Vincent, H., *Fouilles diverses en Palestine*, s. RB N. S. I, 4 (oct. 04). S. 584—591 [u. a. das oben MNDP 04, 1/2 u. 6 erwähnte Siegel, v. G.].
- 
- RS. 12e année — juillet 04. — Halévy, J., *Recherches bibliques: le livre de Michée (suite)*. — Halévy, J., *Les prétendus emprunts cosmogoniques dans la Bible*. — Halévy, J., *Les prétendus mots „sumériens“ empruntés en assyrien*. — Halévy, J., *Les Habiri et les inscriptions de Ta'annek*. — Mondon-Vidaillhet, C., *Une tradition éthiopienne*. — Virolleaud, Ch., *Textes pour servir à l'histoire de la religion assyro-babylonienne*. — Halévy, J., *Un dernier mot sur la syntaxe sémito-sumérienne*. — Halévy, J., *Bibliographie*.
- Octobre 04. — Halévy, J., *Recherches bibliques: Le livre de Michée (suite)*. — Halévy, J., *Les prétendus emprunts cosmogoniques dans la Bible (suite)*. — Halévy, J., *Les prétendus mots „sumériens“ empruntés en assyrien (suite)*. — Halévy, J., *Nouvelles remarques sur les inscriptions proto-arabes*. — Halévy, J., *Gog et Magog*. — Halévy, J., *Inscription punique*. — Halévy, J., *Bibliographie*.
- 13e année — Janvier 05. — Halévy, J., *Recherches bibliques: Le livre de Michée (suite et fin)*. — Halévy, J., *Les prétendus mots „sumériens“ empruntés en assyrien (suite et fin)*. — Fuyé de la, Alotte, *Monnaies de l'Élymaïde*. — Halévy, J., *Encore l'inscription de Bodastart, roi de Sidon*. — Halévy, J., *Bibliographie*.
- † Clermont Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*. t. VI. Livrai-

- son 6—9. § 10. Jupiter Heliopolitanus (pl. 1). — § 11. Le chrisme constantinien selon Mas'oudi. — § 12. Une nouvelle chronique samaritaine. — § 13. L'inscription israélite de l'aqueduc de Siloé. — § 14. Fiches et notules: Inscriptions grecques de Gaza. — Noms propres palmyréniens et nabatéens. — Inscriptions nabatéennes d'Oumm Qotain. — Quatre cachets israélites archaïques. — Stèle aramaïque (CIS II no. 143). — Jupiter Heliopolitanus. — Onomastique punique et africaine. — La déesse Caelestis. — Timbre céramique punique et latin. — Inscriptions nabatéennes de la Haute Egypte. — § 15. Le calendrier dit „des Arabes“ à l'époque grecque. — § 16. La Peregrinatio dite de sainte Sylvie.
- Livraisons 10—12. § 17. La diaconesse Sophie, nouvelle Phœbé. — § 18. Papyrus et ostraka araméens d'Éléphantine. — § 19. La nouvelle inscription phénicienne du temple d'Eschmoun à Sidon. — § 20. Sur diverses inscriptions de Palestine publiées par M. Dalman. — § 21. Objets épigraphiques de la collection Ustinow. — § 22. Nouvelles inscriptions de Palestine.
- Livraisons 13—17. § 22. Nouvelles inscriptions de Palestine (suite et fin). — § 23. Fiches et notules: Inscriptions diverses de Palestine. — Entre Ammân et Bosra. — Légats d'Arabie. — L'empereur Wabalth. — Inscriptions grecques, latines et nabatéennes. — Inscription aéo-punique. — Inscriptions puniques. — Onomastique africaine. — Noms gréco-sémitiques. — Le dieu thrace Asdoulès. — Horus légionnaire. — Le nom phénicien SNR. — § 24. Sur un passage des épitaphes d'Echmounazar et de Tabnit. — § 25. Nampulus. — § 25 bis. Textes araméens d'Égypte. — § 26. L'inscription nabatéenne CIS II no. 466.
- Berger, Ph., Quelques inscriptions puniques, s. CAJBL Janv-Févr. 04. S. 36—39.
- † Chajes, H. P., Jüdische und jüdisch-indische Grabinschriften aus Aden. Wien 1903. 30 S. 80.
- Cheikh, L., L'inscription trouvée à Tell al-Montasallim, s. AIM VII, 10 (15 mai 04). S. 469—475.
- Cook, A. C. St., Notes on Semitic Inscriptions, s. PSBA 26, 4. S. 164—167; 26, 5, S. 221—223.
- Dussaud, R., Numismatique des rois de Nabatène, s. JA. X. Série. Tome III, 2 (04). S. 189—238. IV Plates.
- Euting, Sur une inscription hébraïque relative à la synagogue de Tâdif, s. CAJBL 04. Séance du 19 août. S. 457—459.
- Jahn, G., Die Mesha-Inschrift, aufs neue untersucht, s. Jahn, Das Buch Daniel. S. 122—137 (plâdiert für die Unechtheit).
- Jalabert, L., Nouvelles stèles peintes de Sidon, s. RA. IV. Série. Tome IV. (juillet-août 04). S. 1—16.
- † Landau, W. Frhr. v., Vorläufige Nachrichten über die im Eschmuntempel bei Sidon gefundenen phöniciischen Altertümer. Mit Benutzung von Mitteilungen von Th. Macridy-Bey und H. Winckler. Berlin 1904. III, 72 S. Mit 17 Taf. u. Abb. (MDOG IX, 5). 80.
- † Littmann, E., American archaeological expedition of Syria in 1899—1900. Part 4. Semitic Inscriptions. New York 1904. XIII, 230 S. 40.
- † Löwy, A., A critical examination of the so-called Moabite inscription in the Louvre. Third issue revised and amended. London 1903. 33 S. 80.
- Macridy, Th., À travers les nécropoles sidoniennes, s. RB N. S. I, 4 (oct. 04). S. 547—571.

- Magri, E., Three punic inscriptions rediscovered in Malta. Malta 1901. 8°. (3 plates.)
- Pilcher, E. J., The origin of the alphabet (Plate), s. PSBA 26, 4. S. 164—167.
- Praetorius, Fr., Phönische Namen auf  $\text{𐤍𐤏}$ , s. ZDMG 58, 3 (04). S. 633.
- Reinach, Th., Une inscription juive de Chypre, s. RĖJ. tome 48, no. 96 (avr.-juin 04). S. 191—196.
- Savignac, R., Inscriptions Nabatéennes du Hauran, s. RB N. S. I, 4 (oct. 04). S. 577—584.
- Sayce, A. H., Aramaic Inscriptions from Egypt, s. PSBA 26, 5. S. 207—208.
- Schwab, M., Deux inscriptions hébraïques, s. RĖJ. tome 48, no. 95 (janv.-mars 04). S. 137—139.
- † Schwab, M., Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France. Paris 1904. 264 S. 8°.
- Spoer, H. H., Palmyrene Inscriptions found at Palmyra in April 1904, s. JAOS. XXV, 314—319 (1904).
- Torrey, C. C., Four Palmyrene Epitaphs, s. JAOS. XXV, S. 320—323 (1904).
- Vogüé de, une note sur une statuette d'Isis portant une inscription phénicienne, s. CAJBL, Séance du 26 août 04. S. 472—473.

- Cheikho, L., Les manuscrits arabes de l'Université St. Joseph (suite): Concils (fin): Pères, s. AlM VII, 10. S. 487—490; Pères (suite), 14 (15 juillet 04). S. 676—682. Pères (fin), 22 (15 nov. 04). S. 1066—1072.
- † Hirschfeld, H., Descriptive catalogue of Hebrew MSS of Montefiore Library. London.
- † Littmann, E., A list of Arabic Manuscripts in Princeton University Library. Princeton. Leipzig 1904. VIII, 84 S.
- Schwab, M., Les manuscrits et incunables hébreux de la Bibliothèque Israélite, s. RĖJ. tome 49, no. 97. Juillet-août 04. S. 74—88.

ZA XVIII, Oktober 04. Heft 2. — Thureau-Dangin, Fr., Le Cylindre A de GU-DE-A. — Streck, M., Bemerkungen zu den „Annals of the King of Assyria“, I. — Daiches, S., Zur Erklärung des Hammurabi-Codex. — Sprechsaal: Quincke, G., Zur babylonischen Becherwahrnehmung. — Virolleaud, Ch., Fragments du „Calendrier babylonien“ (WAI V, 48—49) ou texts analogues. — Virolleaud, Ch., Notes lexicographiques. — Oefele, F. v., Zur assyrischen Medicin und Naturwissenschaft. — Bibliographie.

- † Andrä, W., Aus zwölf Briefen von ihm, s. MDOG März 04, no. 21. S. 10—38.
- † Andrä, W., Das Basaltstandbild Salmanassars II (860—824), gefunden am 18. Dezember 1903 östlich der Zikkurat von Assur), s. MDOG März 04, no. 21. S. 39—42.
- † Andrä, W., Ein Privatbrief von ihm, s. MDOG März 04, no. 21. S. 43—48.
- † Andrä, W., Aus Berichten von ihm, s. MDOG Juni 04, no. 22. S. 12—38.



- drä, W., Zum Plan des Tempels A in Assur, s. MDOG Juni 04, 22. S. 38—48.
- drä, W., Die zwei Kalksteinstelen aus Assur, s. MDOG Juni 04, 22. S. 48—52.
- drä, W., Zum Plan von Assur, s. MDOG Juni 04, no. 22. 52—61.
- drä, W., Zwei Privatbriefe von ihm, s. MDOG Juni 04, no. 22. 61—72.
- Es, E. J., The oldest statue in the world [recent discovery at Nippur], s. AJSL. XXI, S. 57—59 (Oct. 1904).
- Es, E. J., Spurious antiquities in Bagdad, s. AJSL. XXI, S. 60—61 (1904).
- Es, E. J., A vase inscription from Warka, s. AJSL. XXI, S. 62—63 (1904).
- Faist, G. A., A new collation of the Blau monuments, s. JAOS. IV, S. 388—389 (1903).
- Faist, K. J., Quelques observations sur l'inscription de Kelischin, A. X. Série. Tome I (Mai-Juin 03). S. 554—555.
- Faist, C., Bibliotheks- und Schriftwesen im alten Ninive, s. Zentralblatt f. Bibliothekswesen. XXI, S. 257—272.
- Faist, C., Der gegenwärtige Stand der Assyriologie, s. Deutschl. Juni 04. S. 346—355.
- Faist, J., Gebete und Hymnen an Nergal. Leipzig 1904. S. 80. (LSS I, 6.)
- Faist, princes on the throne of Babylone, s. JASO4 (April). S. 367—368.
- Faist, A. T., Business Documents of Murashû Sons of Nippur, dated the reign of Darius II (424—404 B. C.). [Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A, Cuneiform Texts, Vol. X]. Philadelphia 1904. XX, 87, 72, 17 S. 40. (Plates.)
- Faist, Fr., Zu unsern assyrischen Schriftdenkmälern. I u. II, MDOG März 04, no. 21. S. 48—53; Juni 04, no. 22. S. 72—78.
- Faist, Fr., Zur assyrischen Lexikographie, s. OLZ VII. 92—93.
- Faist, A., The Hammurabi Code and the Sinaitic Legislation. A complete translation of the great Babylonian inscription discovered at Susa. London 1904. XIII, 168 S. 80.
- Faist, C., Manuel d'Assyriologie. Tome Premier. Explorations Fouilles—Déchiffrement des Cunéiformes. Origine et Histoire de l'écriture. Paris 1904. XIV, 470 S. 80.
- Faist, K., Die Weltanschauung der alten Babylonier, s. SchThZ I. S. 41—60.
- Faist, A. H., The chirography of the Hammurabi code, s. AJSL. S. 137—148 (Jan. 1904).
- Faist, A. H., Sisinnu = "horse-bird" = ostrich, s. AJSL. XX, 57—259 (July 1904).
- Faist, L. H., The origin of the names of the Avesta months, s. AJSL. S. 194 ff. (Apr. 1904).
- Faist, R. F., List of signs, numerals, scribal errors, and erasures in text of the code of Hammurabi, s. AJSL. XX, S. 116—136 (1904).
- Faist, R. F., Report from Bismya [excavations of the Oriental Expedition Fund of the University of Chicago], s. AJSL. XX, S. 260 58 (July 1904).

- Harper, R. F., Text of the code of Hammurabi, king of Babylon (about 2250 B. C.) [autographed by A. H. Godbey], s. *AJSL*. XX, S. 1—84 (Oct. 1903).
- Harper, R. F., The code of Hammurabi; autograph ed., text, transliteration, translation, glossary, indexes, etc. Chicago 1904. 192, 102 S. 8.
- Haupt, P., The introductory lines of the cuneiform account of the deluge, s. *JAOS*. XXV, (S. 68—75 (1904).
- † Henning, Ch. L., Die Ergebnisse der Ausgrabungen am Beltempel zu Nippur, s. *Gl* 84 (03), 9. S. 133—137. 3 Abb.
- † Hermann, A., Die letzten französischen Ausgrabungen in Babylonien, s. *Allg. Zeitung* (Beil.) no. 97.
- † Hilprecht, H. V., Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien. 1. Teil: Bis zum Auftreten de Sarzecs. Mit 50 Abb. u. 1 Karte. Leipzig 1904. VII, 208 S. 80.
- † Hilprecht, H. V., Babylonian life at the time of Ezra and Nehemia, s. *SST* 04, no. 37. S. 500—501.
- † Hommel, F., Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients. 2. Aufl. des „Abrisses der Geschichte des Alten Orients“. 1. Hälfte: Ethnologie des Alten Orients. Babylonien und Chaldäa. München 1904. VI, 400 S. (Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft. 3. Bd., 1. Abtheil., 1. Hälfte).
- † Howardy, G., Clavis cuneorum sive Lexicon signorum linguis latina, britannica, germanica sumptibus instituti Carlsbergici Havniensis compositum (1. Lieferung). Leipzig 1904.
- † Hrozný, Fr., Keilschrifttexte aus Ta'annek. Mit 2 Tafeln. Separat-abdr. aus E. Sellin: Tell Ta'annek (s. *WDB*. 4, Abt. IV). S. 113—122.
- Hult, A., The Babylonian law code of Hammurabi, s. *LChR*. XXIII, S. 425—436 (1904).
- Hüsing, G., Die elamitische Iteration, s. *WZKM* XVIII, 1 (04). S. 84—90.
- Jastrow, M. jr., The god Ašur, s. *JAOS*. XXIV, S. 282—311 (1903).
- Jastrow, M. jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens. Deutsche Übersetzung. Giessen 1904. 5. Lief. S. 305—384. 6. Lief. S. 385—464. 7. Lief. XI, S. 465—552. [Schlusslief. v. B. I.]
- Jastrow, M. jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens. Deutsche Übersetzung. B. I. Giessen 1904. XI, 552 S.
- † Jeremias, A., Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Auf Grund eines Vortrages gehalten auf dem II. internationalen Kongresse für Religionsgeschichte zu Basel. Leipzig 1904. 48 S. 80.
- † Jeremias, A., Babylonisches im Neuen Testament. Leipzig 1904. VI, 132 S.
- † Jeremias, A., Babylon, *RCh* 04, 6. S. 258—268.
- Johns, C. H. W., The divine name Auršī in Assyrian, s. *ET* XVI, 3. Dec. 04. S. 144.
- Johnston, C., Šamaš-šumukin the eldest son of Esarhaddon, s. *JAOS*. XXV, S. 79—83 (1904).
- † King, L. W., Records of the Reign of Tukulti-Ninib I, King of Assyria. About B. C. 1275. Illustr. London 1904. XVI, 185 S. 80 (Studies in Eastern History).
- † Koldewey, R., Aus acht Briefen von ihm, s. *MDOG* März 04. no. 21. S. 5—10.
- † Koldewey, R., Aus Berichten von ihm, s. *MDOG* Juni 04. S. 4—5.

- † Kramár, Ph. C. K., Über die sumerisch-gruzinische Spracheinheit. Prag 1904. 9 S. 8°.
- † Kugler, F. H., Die Sternenfahrt des Gilgamesch. Kosmologische Würdigung des babylonischen Nationalepos. S.-A. aus StML 04, 4. 5. 33 S. 8°. 2 Taf.
- Langdon, S., List of proper names in the annals of Ašurbanipal, V Rawlinson Pl. 1—10, s. AJSL. XX, S. 245—255 (July 1904).
- † Leander, P., Über die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen. Upsala 1904. 8°.
- † Lehmann, C. F., Babylon und Susa im Lichte neuer Forschung, s. Gartenlaube 04, no. 13. S. 218—222.
- † Lippe, J., Die Gesetzessammlung des Königs Hammurabi von Babel, s. Theol. prakt. Monatsschrift. Okt. 04. S. 1—14 ff.
- Lyon, D. G., Notes on the Hammurabi Monument, s. JAOS. XXV, 266—278 (1904).
- Lyon, D. G., The Structure of the Hammurabi Code, s. JAOS. XXV, S. 248—265 (1904).
- † Maspero, G., Histoire ancienne des peuples de l'Orient. Ouvrage contenant 175 gravures, trois cartes en couleurs et quelques spécimens des écritures hiéroglyphiques et cunéiformes. 6ième ed. entièrement refondue. Paris 1904. 912 S. 8°.
- † Müller, D. H., Die Gesetze Hammurabis und die Zwölf Tafeln. Eine Erwiderung. Wien 1904.
- † Müller, D. H., Über die Gesetze Hammurabis. Vortrag. Wien 1904. 45 S. 8°.
- † Müller, D. H., Die Kohler-Feisersche Hammurabi-Übersetzung. Wien 1904. (S.-A. aus Z. f. d. private u. öffentl. Recht der Gegenwart. B. XXXI).
- Müller, D. H., Noch einmal die Wortfolge bei Hammurabi und die sumerische Frage, s. WZKM XVIII, 1 (04). S. 90—96.
- Müller, D. H., Der Gebrauch der Modi in den Gesetzen Hammurabis, s. WZKM XVIII, 1 (04). S. 97—100.
- Müller, D. H., Hammurabi-Glossen, s. WZKM XVIII (04), 1. S. 124—127.
- † Muss-Arnolt, W., Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch. 14. Lief. Berlin 1904. 64 S. 8°. 15. Lief. Berlin 1904.
- Muss-Arnolt, W., ŠUPAR(amel) ŠUPARŠĀK(U), (amel)ŠĀKŠUPP(BB)AR, and related terms, s. AJSL. XX, S. 186—193 (Apr. 1904).
- Muss-Arnolt, W., Lexicographical notes [Assyrian], s. AJSL. XX, S. 223—234 (July 1904).
- Öfele, F. v., Keilschriftmedizin in Parallelen. Mit der Wiedergabe einer medizinischen Keilschrifttafel. 2. umgearb. Auflage. Leipsig 1904. (AO IV, 2). 32 S. 8°.
- Offord, J., Hymns to Tammuz, a new recovery of Babylonian literature, s. AAOJ. XXVI, S. 337—342 (Nov.-Dec. 1904).
- Offord, J., Une nouvelle tablette cunéiforme, s. AIM VII, 19 (1. Oct. 04). S. 908—910.
- † Peiser, F., Auchassyriologen, s. OLZ VII. Sp. 161—173.
- † Peiser, F., Ein missverständenes Gesetz Hammurabis, s. OLZ VII. Sp. 236—237.
- † Peiser, F., Ein neues Datum zur Geschichte Assyriens, s. OLZ VII. Sp. 149—150.
- † Pinches, Th., Sapattu, the Babylonian Sabbath. — Additional Note, s. PSBA 26, 5. S. 162—163.

- Pinches, Th. G., A new historical fragment from Nineveh, s. RAS July 04. S. 404—417.
- Price, J. M., Four Babylonian seal cylinders, s. AJSL. XX, S. 109—115 (Jan. 1904).
- Prince, J. D., The Assyrobabylonian scapegoat controversy, s. AJSL. XX, S. 173—181 (Apr. 1904).
- Prince, J. D., Nisroch and Nusku, s. JBL. XXIII, S. 68—75 (1904).
- Prince, J. D., The vocabulary of Sumerian, s. JAOS. XXV, S. 49—67 (1904).
- † Pudor, H., Das Giessen und Legieren der Erze und Metalle in seiner historischen Entwicklung. I. Kapitel: Das Altertum. 4. Die Assyrer und Chaldäer, s. Giesserei-Zeitung 04, no. 12. S. 417—431.
- Quinn, D., The archaeological excavations at Hissarlik, s. ACQR. XXIX, S. 482—492 (July 1904).
- † Rost, P., Das neue Datum Salmanassars I, s. OLZ VII. Sp. 179—182.
- † Sayce, A. H., An elementary grammar of the Assyrian language in the Cuneiform Type. 3 ed. London 1904. (Archaic Classics).
- Sayce, A. H., The legal code of Babylonia, s. AJTh. VIII, S. 256—266 (1904).
- Sampey, J. R., The code of Hammurabi and the laws of Moses, s. Baptist Review and Expositor. I, S. 97—107, 233—243 (1904).
- † Scheil, V., Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes (LXVI—LXX). Tirage à part du RAE vol. XXVI. Paris 04.
- † Scheil, V., Miscelles, s. OLZ VII. Sp. 216—217.
- † Scheil, V., Textes élamites-ansanites. Deuxième série accompagnée de 17 planches hors texte. Paris 1904. XXIII, 116 S. 40. (Mémoires de la Délégation en Perse t. V.)
- Schorr, M., Die Kohler-Feisersche Hammurabiübersetzung, s. WZKM XVIII, 2 (04). S. 208—240.
- † Skulpturen, assyrische, Liefer. 5—7. Haarlem 1904. 40. Je 15 Taf. in Phototyp. Mit Text in deutscher, englischer und französischer Sprache.
- † Smith, G., Entdeckungen in Assyrien. Ein Bericht der Untersuchungen und Entdeckungen zur Richtigstellung der Lage von Ninive in den Jahren 1873 und 1874. Mit Abbildungen. Übersetzt von Emilie Freifrau von Böcklin. Neue billige Ausgabe. Leipzig 1904. X, 513 S. 80.
- † Thompson, R. C., The Devils and Evil Spirits of Babylonia, being Babylonian and Assyrian incantations against the demons, ghouls, vampires, hobgoblins, ghosts, and kindred evil spirits which attack mankind. Translated from the original cuneiform texts in the British Museum, with transliterations, vocabulary, notes etc. Vol. II „Fever sickness“ and „headache“ etc. With two plates. Luzac Semitic Text and Translation Series. Vol. XV. London 1904. LIV, 179 S. 80.
- † Virolleaud, Ch., L'astrologie chaldéenne. Fasc. 6. Le livre intitulé „ud (an) ilu Bêl“, publié, transcrit et traduit. Transcription Shamash. 2 édition. Paris et Leipzig 1904. Fasc. 8. Transcription Adad. 2 édition. Paris et Leipzig 1904.
- † Winckler, H., Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung herausgegeben. Dazu Einleitung, Wörter-, Eigennamen-Verzeichnis, die sog. sumerischen Familiengesetze und

die Gesetztafel Brit. Museum 82—7—14. Leipzig 1904. XXXII, 116 S. 8o.

EEF 02/03. I. Egypt Exploration Fund. Davies, N. de G., Archaeological Survey. — Grenfell, B. P., Hunt, A. S., Graeco-Roman Branch. Excavations at Hibeh, Cynopolis and Oxyrhynchos. II. Progress of Egyptology. — Griffith, F., H Hieroglyphic Studies etc. — Kenyon, F. G., Graeco-Roman Egypt. — Crum, W. E., Christian Egypt. — Maps of Egypt.

EEF Graeco-Roman Branch. The Oxyrhynchus Papyri. Edited with translations and notes by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. Part IV. London 1904. XII, 306 S. 8 Taf.

Ägyptische Inschriften aus den Kgl. Museen zu Berlin. II. Inschriften des Mittleren Reiches. I. T. Leipzig 1904. III, S. 137—209 in Autotypie.

Amélineau, E., Les nouvelles fouilles d'Abydos (1897—98). Compte rendu in extenso des fouilles; description des monuments et objets découverts. Paris 1904. 35 S. Avec plans, dessins par A. Lemoine et 52 planches. 4°.

Amherst, Lady, A Sketch of Egyptian History from the Earliest Times to the Present Day. Illustr. London 1904. 492 S. 8o.

Andersson, E., Ausgewählte Bemerkungen über den bohairischen Dialekt im Pentateuch. Upsala 1904. VIII, 144 S. 8o. (Abhdl.)

Athenaeum, The, 04. Nr. 4000. The Egypt Exploration Fund's exhibition. S. 824. — Nr. 4002. Two exhibitions of Egyptian antiquities. S. 54—55.

Baraize, M. E., Plan des nécropoles Thébaines (Service des antiquités de l'Égypte). 1<sup>re</sup> livr. Caire et Leipzig 1904. 5 farb. Bl. Fol. Bibliorum (sacrorum) fragmenta copto-sahidica musei borgiani. Vol. III. Novum testamentum ed. P. J. Balestri. Rom 1904.

Breccia, E., Scavi eseguiti a Ghizeh e a Aïmunén, s. RAL. Série V. vol. 12 (03). Fasc. 11/12. S. 461—467.

Capart, J., Les débuts de l'Art en Égypte. Bruxelles 1904. 316 S. 8o. 292 Abb.

Capart, J., Les débuts de l'Art en Égypte (suite). Annales de la Société d'Archéol. de Bruxelles. Tom. XVII (03). S. 351—476. (Fig. 5—104.)

Catalogue Général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Vol. XIV. Nr. 28079—28086. Sarcophages antérieurs au nouvel empire, par M. P. Lacau. 2<sup>e</sup> fasc. Le Caire, Vienne et Leipzig 1904. 4°. S. 169—238. Pl. XXV—LVII.

Fol. XV. Nr. 46001—46529. The Tomb of Thutmosis IV, par Carter, H., and Newberry, P. E. London u. Leipzig 1904. VII, 150 S. mit Abb. u. 28 z. T. farbigen Tafeln.

Fol. XVI. Die demotischen Denkmäler 30601—31166. I. Spiegelberg, Die demotischen Inschriften. Leipzig 1904. IX, 100 S. Abb. 26 Taf.

Chantre, E., Recherches anthropologiques en Égypte. Paris 1904. 320 S. Avec 180 illustr.

harencey de, de quelques particularités des dialectes Chamitiques, s. JA. X. Série. tome III. no. 3 (mai-juin 04). S. 534—540.

- † Choisy, A., L'art de bâtir chez les Égyptiens, s. Journ. des Savants. Nouv. Série. II (04), 5. S. 303—306.
- Clair, G. St., The Book of the Dead, s. JThSt VI, no. 21 (oct. 04). S. 53—60.
- † Collection Raoul Warocqué. Antiquités égyptiennes, grecques et romaines. No. 1—100. Mariemont 1903. 59 S.
- † Collection Raoul Warocqué: Mariemont. Antiquités égyptiennes, grecques et romaines. Bruxelles 1904. 83 S. 80.
- Crum, W. E., Two Coptic Papyri from Antinoë, s. PSBA XXVI, 4. S. 174—178.
- Crum, W. E., Inscriptions from Shenoute's Monastery, s. JThSt V (July 04), no. 20. S. 552—569.
- † Davis, N. de G., The rock tombs of El Amarna, s. Archaeol. Survey of Egypt. P. 1.
- † Demotic Magical Papyrus of London and Leiden. Ed. by F. Le Griffith and H. Thompson. London 1904. 80.
- Dennis, J. P., The transliteration of Egyptian, s. JAOS. XXIX, S. 275—281 (1903).
- Erman, A., Ein neues Denkmal von der grossen Sphinx, s. SBA XXXVI. XXXVII, 14. Juli 04. S. 1063—1064.
- Foucart, G., M. H. Schäfer et l'orfèvrerie de l'ancienne Égypte, s. RHR 49, 2 (04). S. 169—184.
- Foucart, P., Un papyrus de Ptolémée III, s. RA. IV. Série, Tome IV (sept.-oct. 04). S. 157—171.
- † Garstang, J., Report of excavations at Reqaqnah, 1901/2. Tombs of third Egyptian dynasty at Reqaqnah and Bet Khallaf. London 1904.
- † Gayet, A., Fantômes d'Antinoë. Les sépultures de Leukyoné et Myrithis. Paris 1904. 60 S. 40.
- † Gayet, A., L'exploration des nécropoles gréco-byzantines d'Antinoë et les sarcophages des tombes pharaoniques de la ville antique. Paris 1902. S. 25—50. 20 Taf. 40 (AMG III, 2).
- † Geere, H. V., By Nile and Euphrates. A Record of Discovery and Adventure. With Maps and Illustr. Edinburgh 1904. XII, 355 S. 80.
- † Guide to the 3rd and 4th Egyptian Rooms in British Museum. With plates and illustr. London 1904. 304 S. 80.
- † Hess, J., Pharaohland: An Egyptian Trip. Illustr. New Ed. London 1904. 240 S. 80.
- Hultsch, Fr., Die Ptolemäischen Münz- und Rechnungswerte. Leipzig 1903. 60 S. 40 (ASG XXII, 3).
- † Hunt, A. S., Grenfell, B. P., Englische Ausgrabungen in Oxyrhynchos, s. APF III (04). S. 337—338.
- Johnston, C., Erman's Egyptian Grammar, s. JAOS. XXV, S. 84—88 (1904).
- † Köster, A., Die ägyptische Pflanzensäule der Spätzeit. Paris 1903. (S.-A. aus RAE vol. XXVI). (Diss. Straßb.)
- † Kraatz, W., Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Übersetzung und Untersuchungen. Leipzig 1904. VII, 220 S. (TUNFXI, 3).
- Kristensen, W. B., Dualistische en monistische denkbeelden in den Egyptischen Godsdienst, s. ThT XXXVIII, 3 (04). S. 233—255. Met 2 platen.
- † Lacau, P., Fragments d'Apocryphes coptes de la Bibliothèque Nationale, publiés dans la Mission française d'Archéologie Orientale. I. vol. Cairo 1904. 115 S. 40.

o, G., Documenti nuovi sul' Egitto Greco alla vigilia della  
raba, s. RAL. Serie V, vol. XII. Fasc. 7/8. S. 311—316.  
The Kings of Abydos (Plate), s. PSBA XXVI, 4. S. 125

Naville, Borchardt, Sethe, Denkmäler aus Ägypten  
ien. Textband II: Mittelägypten mit dem Faiyum. Berlin  
261 S. 40.

Les Théotokies ou offices de la Sainte Vierge dans le  
s. ROCh 04, 1. S. 17—31.

Les nouvelles fouilles d'Héliopolis, s. ALM VII, 18 (15 Sept.  
9—864.

A., Grammaire Copte avec Chrestomathie, vocabulaire et  
ie. Beyrouth 1904. X, 380 S. 80.

Les temples de l'ancienne Egypte, s. ALM VII, 12 (15 juin  
1—553.

O., Nota sulle sculture di stile egizio scoperto in Bene-  
AL. Ser. V, vol. I, 3 (04). S. 118—127.

G. C. C., and Rappoport, S., Complete history of Egypt.  
1904. 12 Bde.

, Aegyptische Chronologie. Mit 7 Tafeln. Berlin 1904.  
(Aus den Abhandlungen der BAW).

, The Book of the Dead (cont.). Chapters 180—182 (Plate),  
XVI, 4. S. 117—124; Chapters 183—186 (Plate), s. XXVI,  
—184.

Sur de nouvelles fouilles exécutées à Deir-el-Bahari, s.  
Séance du 12 août. S. 451—455.

y, P. E., and Garstang, J., A Short History of Ancient  
ndon 1904. 122 S. 80.

., Le domaine du roi Ptolémée, s. APF III (04). S. 225 ff.  
Monuments of the primitive Pharaohs, s. AAOJ. XXVI,  
2 (July-Aug. 1904).

A magical and medical papyrus of the third century, s.  
CVI, S. 271—272 (Sept. Oct. 1904).

Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Bei-  
ulturgeschichte des Hellenismus. Leipzig 1904. 80.

ii, A., Tašā-t en sen-i-sen-i meh-sen ossia il libro della  
e. Papiro funerario jeratico del Museo egizio di Firenze.  
04. 37 S. 80.

., Expédition scientifique d'Adis Ababa (suite), s. ALM VII,  
04). S. 458—462; fin: 12 (15 juin 04). S. 570—574.

L., Clement VIII et Gabriel, patriarche des Coptes, s. ALM  
; sept. 04). S. 852—858.

L., La profession de foi de Gabriel patriarche des Coptes,  
1, 19 (1 oct. 04). S. 882—901.

tein, R., Hellenistische Theologie in Ägypten, s. Neue  
f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur  
S. 106—126. (Fig. 52—60).

in, R., Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen  
ristlichen Literatur. Leipzig 1904. VIII, 382 S. 80.

., Die Präposition r in der Entwicklung der ägyptischen  
Berlin 1904. 50 S. 40. (Diss.)

ew, M., Kornerhebung und -Transport im griechisch-  
Ägypten, s. APF III (04). S. 147—150.

- † Rubenson, O., Griechisch-römische Funde in Ägypten, s. *Archaeol. Anz.* 04, 2. S. 107—110.
- † Schäfer, H., Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III. Nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-Cher-Nofret im Berliner Museum. (Mit 1 Doppeltafel). Leipzig 1904. 42 S. [Untersuchungen zur Geschichte u. Altertumskunde Ägyptens. Herausg. v. K. Sethe. IV, 2.]
- † Ujfalvy, K. v., Die Ptolemäer. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie, s. *Archiv f. Anthropologie.* N. F. B. 2 (04). S. 74—123. Taf. VIII—XIV, 40 Abb.
- † Urkunden des Ägyptischen Altertums. Herausg. von G. Steindorff. II. B. Heft 2. Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-Römischen Zeit. II. Bearbeitet von K. Sethe. Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der Könige Ptolemaeus Philadelphus und Ptolemaeus Euergetes I. Leipzig 1904. S. 81—158 in Antogr. Lex.-8<sup>o</sup>.
- † Urkunden, ägyptische, aus den Kgl. Museen zu Berlin. Herausgegeben von der Generalversammlung. Griechische Urkunden. IV. B. 1. Heft. Berlin 1904. 32 Blätter. 4<sup>o</sup>. Koptische Urkunden. I. B. 6. Heft. II. 1. Hft. Berlin 1904. 4<sup>o</sup>. IV. 2. Heft griechische Urkunden. Berlin 1904.
- Weill, R., Un nouveau bas-relief de Sesoferu au Ouady Magharah, s. *CAJBL* Mai-Juin 04. S. 342—350.
- Wessely, K., Topographie des Faijûm (Arsinoites Nomus) in griechischer Zeit. Wien 1904. 182 S. 1 Karte. 4<sup>o</sup>. (WD B. 50.)
- Wiedemann, A., Ägyptische Religion, s. *ARW* VII, 3. 4 (04). S. 471—486.
- † Wilken, U., Sarapis und Osiris-Apis, s. *APF* III (04). S. 248—251.
- Winstedt, E. O., Sahidic Biblical fragments in the Bodleian library II, s. *PSBA* 26, 5. S. 215—221.
- 
- † Abrahams, J., Maimonides. London 1903. 178 S.
- † Bacher, W., Zur neuesten arabischen Litteratur der Juden (Forts. u. Schluß), s. *ZHB* VII (03), 3.
- † Bacher, V., Jerúsalemi Tanchûm szótárábóe. Budapest 1903. 108 S. (Dazu: Excerpte aus dem Kitáb-ul-murschid altûfi s. t. Likkûtim min szefa hammaszplk. 38 S.) 8<sup>o</sup>.
- † Biberfeld, E., Zur Methodologie der Halachischen Exegese, s. *Jahrb. der jüd.-lit. Gesellschaft.* Frankfurt 1903.
- † Bondi, J., Der Siddur des Rabbi Saadja Gaon. Beilage zum Rechenschaftsbericht der jüdisch-literarischen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1904. 40 S. 8<sup>o</sup>.
- Büchler, A., Du sens de תורה dans le Talmud Babylonien (Guittin 43, b), s. *RÉJ* Tome 48. no. 95 (janv.-févr. 04). S. 132—136.
- † Engelkemper, W., Saadja Gaon's religions-philosophische Lehre über die heilige Schrift. Aus dem Kitáb al Amanat wal Itiqadat übers. u. erkl. Münster 1903. VIII, 74 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A. IV, 4.)
- † Epstein, A., שמואל החסיד, Berditschew 1904. 23 S. 8<sup>o</sup>.
- † Epstein, A., Die aharonidischen Glorien Palästinas und Meschullan b. Mosé aus Mainz, s. *MGWJ* 47 (03), 7. 8.
- Fiebig, P., Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen u. Leipzig 1904. VII, 167 S. 8<sup>o</sup>.



- ann, M., Pseudo-Seder Eliahu zuto (derech Ereç und Pirké ezer), nach Editio princeps des Seder Eliahu und einem Manuscript, hierzu drei Abschnitte der Pirké d'Rabbi Eliezer Kap. 39—41. 1904. III, 75 S. 8°. (Progr.)
- arg, L., Genizah Studies: First article: Geonic Responsa, s. JQR (July 04). no. 64. S. 650—667.
- hut, L., Sefer Ha-likkutim. Sammlung älterer Midraschim u. schaftl. Abhandlungen. (In hebr. Sprache.) VI. Teil. 2. Heft. Lem, Frankfurt a. M. 1904. — 2. Collectaneen aus dem alten sch. Jelamdenu zum 1. B. Moses. Mit Noten u. Quellennachweisen. 2. Heft. 192 S.
- nann, J., Über Abraham bar Chijja's „Buch der Enthüllung“, WJ 47 (03), 9/10.
- ver, S., Das Festgesetz der Samaritaner nach Ibrahim ibn Edition und Übersetzung seines Kommentars zu Lev. 23. Einleitung u. Anmerkungen. Berlin 1904. 74, XVIII S. 8°. (Jena.)
- mann, D., Zur talmudischen Lexikographie, s. Jahrb. der jüd. ellschaft. Frankfurt 1903.
- i, C. P., A primer of Hebrew. 12°. 10, 119 S. New York
- da, A. S., Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des al-hidāja 'ila farā'id alqulub vom Bahja ibn Josef ibn Paqūda em Andalus. Darmstadt 1904. VIII, 43, 49 S. 8°. Frankfurt 1904. (Schriften herausg. v. d. Gesellschaft z. Förderung der aschaft des Judentums in Berlin.)
- wish Encyclopaedia. Vol. VII. Italy-Leon, 684 S. 8°; III. Leon-Moravia, 685 S. 8°. New York and London 1904.
- witsch, J., Samuel ben Moses ha Ma'arabi. — Die karäischen und Fasttage. Herausg. nach einer Berliner Handschrift. Berlin (Straßburger Diss.)
- sner, J., Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes italter der Tannaiten kritisch untersucht und im Rahmen der schichte dargestellt. Berlin 1904. VII, 119 S. 8°.
- ner, B., Jüdische Sagen u. Legenden, B. III. Frankfurt 1904. 8°.
- , J., Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends. Breslau (Progr.)
- , J., Nouvelle note sur la legende de l'ange et l'ermitte, s. RÉJ o. 96 (avr.-juin 04). S. 275—277.
- ., Manuscrits du Hadar Zekènim, Recueil de commentaires exés es de Rabbins de la France Septentrionale, s. RÉJ tome 49. juillet-août 04. S. 33—50.
- ionides Commentar zum Tractat Sanhedrin. Abschnitt IV u. V. cher Urtext mit verbesserter hebräischer Übersetzung, deutscher etzung und Anmerkungen von J. Bleichrode. Berlin 1904. S. 8°.
- ulies, S. H., L'„Ashgara“ nella letteratura talmudica, s. Rivista tica. Florence 1904.
- t, J., A collection of Oriental Jewish songs [with music], s. XXIV, S. 227—264 (1904).
- iski, S., Ibn Hasm über jüdische Sekten, s. JQR XVI (July 04). S. 765—771.

- Poznański, S., Ephraïm b. Schemaria de Fostat et l'académie palestinienne, s. RÉJ. tome 48, no. 96 (avr.-juin 04). S. 145—175.
- Poznański, S., Das Gebetbuch nach jemenischem Ritus, s. JQR XVII (oct. 04). no. 65. S. 189—192.
- † Rieger, P., Hillel und Jesus. Hamburg 1904. 11 S.
- Rodkinson, M. L., History of the Talmud from the time of its formation about 200 B. C. up to the present time. New York and London 1903. 2 Bde. 80.
- Schechter, S., Corrections and additions to the article „Geniza fragments“ (P. 425—52), s. JQR XVI (july 04). no. 64. S. 776—777.
- † Schuster, Die Reformation und der Talmud. Dresden 1903. 29 S. 80.
- Schwab, M., Un Mahzor illustré, s. RÉJ. tome 48, no. 96 (avr.-juin 04). S. 230—240.
- Scott, H. M., The modern Jew, his whence and whither, s. BS 1904. S. 443—465.
- † ספר השו"ס. Ritualwerk des R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona nach Handschriften zum ersten Male herausg. u. erläutert von J. Schor. Berlin 1902. XXIII, 192 S. 80.
- † ספר שפחות סופרים. Dictionnaire biographique des rabbins et personnes mentionnés dans les Talmuds par Schulem Albek. I de R. Abba à R. Abdime de Khaifa. Warschau 1903. 45, 112 S. 80.
- † Steinscheider, Abbreviaturen, s. ZHB VII (03), 3.
- † Steinschneider, Abulmazar u. Abraham ibn Esra, s. ZHB VIII (04), 1.
- † Talmud, der Babylonische. Herausgegeben nach der Ed. princ. (Venedig 1520—23), nebst Varianten der späteren von S. Lorja u. J. Berlin revidierten Ausgaben u. der Münchener Handschrift, möglichst wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von L. Goldschmidt. 6. B. Lief. 1. Der Traktat Baba Qamma. 1. Hälfte. Berlin 1904. 208 S. 40.
- T. P. G. Talmudische und midraschische Parallelen zum babylonischen Welterschöpfungsepos, s. JAS 04 (April). S. 369—370.
- † Treitel, L., Der Nomos, insonderheit Sabbath und Feste, in philonischer Beleuchtung, an der Hand von Philos Schrift de Septenario (Forts. u. Schluß), s. MGWJ 47 (03), 5, 6.
- † Unna, J., Babylonien um das Ende der Tannaitenzeit, s. Jahrb. der jüd. liter. Gesellschaft. Frankfurt 1903.
- † Wreschner, L., Diminutiv-Bildungen im Talmud, s. Jahrb. der jüd. lit. Gesellschaft. Frankfurt 1903.
- † Yellin, D., and Abrahams, J., Maimonides. Philadelphia 1903. VIII, 239 S. 120.

Aziz, Les Nestoriens en Chine, s. AIM VII, 22 (15 nov. 04). S. 1031—1043.

Aziz le recueil des Synodes Nestoriens publié par l'abbé J. B. Chabot, s. AIM VII, 11 (1 juin 04). S. 517—523.

Baumstark, Eine syrische „traditio legis“ und ihre Parallelen, s. OCh III, 1 (04). S. 91—125.

Braun, Briefe des Katholikos Timotheos I, s. OCh III, 1 (04). S. 1—15.

† Bedjan, P., Mois de Marie, Texte Syriaque. Paris 1904. XV, 386 S. 160.

† Chronique de Michel le Syrien patriarche Jakobite d'Antioche (1166—1199) éditée pour la première fois et traduite en français par

- J. B. Chabot. Tome II. fasc. II. Paris 1902. Texte p. 257—352, traduction p. 153—320. 40.
- † Chronicon Civile et Ecclesiasticum Anonymi auctoris, quod ex unico codice edesseno primo edidit Ignatius Ephraem II. Rahmani, Patriarcha Antiochenus Syrorum. Typ. Sem. Scharf. 1904. VII, 144 S. 40.
- Clugnet, L., Office de sainte Marie. Texte syriaque, s. ROCh 04, 2. S. 240—260.
- Codrington, H. W., The Syriac liturgies of the presanctified. III. East Syrian, or Persian, s. JThSt V (july 04), 20. S. 535—575.
- Duncan Jones, A. S., A Homily of St. Ephrem, s. JThSt VI (july 04), no. 20. S. 546—552.
- Dussaud, R., Notes de mythologie syrienne (suite), s. RA. IV. Série, Tome III (Mars-Avril 04). S. 205—213, tome IV (Sept.-Oct. 04). S. 225—260.
- † Eusebius, die Theophanie, die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferungen, herausg. v. H. Gressmann. Leipzig 1904. XXX, 272 S. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte. III, 2.)
- † Euting, J., Mandäischer Diwan nach fotogr. Aufnahme von B. Pörtner. 518×17. Straßburg 1904. 9 S. Lex. 80.
- Fullerton, K., Raka, s. ET XV, 9 (June 04), S. 429—431.
- † Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, herausg. mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung von H. Hilgenfeld. Leipzig 1904. 44, 86 S. 80.
- Gressmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium, s. ZNW V. 3 (04). S. 248—252.
- Guidi, I., Textes orientaux inédits du martyre de Judas Cyriaque, évêque de Jérusalem I. Texte Syriaque, s. ROCh 04, 1. S. 79—95.
- Herz, N., The Etymology of Bartholomew, s. JThSt VI (oct. 04), no. 21. S. 110—112.
- Hobeica, P., Guide pratique de la conversation dans la langue syriaque. — Textes syriaque, arabe, français. Beyrouth 1903. 64 S. 180.
- † Labourt, H., De Timotheo I. Nestorianorum patriarcha (728—823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis abbasidis. Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae. Paris 1904.
- Mission scientifique en Perse, par J. de Morgan. Tome V. Études linguistiques. II partie. Textes mandaites, publiés par J. de Morgan, avec une notice sur les Mandéens, par Cl. Huart. Paris 1904.
- † Moncrieff, P. Scott, The Book of Consolations; or the Pastoral Epistles of Mār Ishō - Jabbh of Kāphlana in Adiabene. The Syriac Text, edit. with an English Translation. Part I. The Syriac Text. London 1904. LVI, 101 S. 80. (Semitic Text and Translation Series.)
- Nestle, E., Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten, s. ZNW V, 3 (04). S. 263—264.
- † Nöldeke, Th., Compendious Syriac Grammar. With a Table of Characters by J. Euting. Transl. by J. A. Chrichton. London 1904. 336 S. 80.
- Perdriset, P., Syriaca (Forts.). § 14. Sur l'origine du Jupiter Héliopolitain, s. RA. 4. série, tome II (03). S. 399—401. § 15. Stèles peintes de Sidon, tome III (mars-avril 04). S. 234—244. (3 Abb.)

- Sachau, E., Über die ältere syrische Rechtsliteratur bei den Nestorianern und im besonderen über das Buch der richterlichen Urteile des im Jahre 705 gestorbenen Patriarchen Chenanischos, z. SBA 1904. Nr. 52.
- † The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis. Vol. II (translation), p. 2. London 1904. VII, S. 231—478. 8°.
- † Studia Syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum. Ex codicibus syriacis primo publicavit, latine vertit notisque illustravit Ignatius Ephraem II. Rahmani patriarcha Antiochenus Syroem. (Typis patriarchalibus in seminario Scharfensi à Monte Libano 1904) — 72, 51 und einige unbesiferte Seiten. 4°.
- Sydney (Father), Raka, z. ET XV, 10 (July 04). S. 478.
- Yohannan, A., Remarks on the pronunciation of modern Syriac, z. JAOS. XXV, S. 76—78 (1904).
- 
- † Abod'l-Alâ Al-Ma 'arri. Un précurseur d'Omar Khayyam. Le poète aveugle. Extraits des poèmes et des lettres d'Abod' Al-Ma 'arri (363 A. H.). Introduction et traduction, par G. Salmon. Lyon 1904. 146 S. 8°.
- † Acta mythologiae apostolorum, Transcribed from an Arabic MS. in the Convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from MSS. in the Convent of St. Catherine, on Mount Sinai, with Two legends from a Vatican MS. by I. Guidi, and an appendix of Syriac Palimpsest fragments of the Acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr. 30, by A. Sm. Lewis. London 1904. HS IV.
- † Ahlwardt, W., Dwan des Reisedichters Rûba ben K'aggag. Aus dem Arabischen metrisch übersetzt. Berlin 1904. 252 S. 8°.
- † Alfarâbi, Die Staatsleitung. Deutsche Bearbeitung. Mit einer Einleitung „Über das Wesen der arabischen Philosophie“. Aus dem Nachlaß des Geh. Regierungsrates F. Dieterici herausg. mit einem Gedenkblatt von P. Brönnle. Leiden 1903. LVI, 91 S. 8°.
- Amedroz, H. F., A Tale of the Arabian Nights told as history in the „Muntazam“ of Ibn al-Jauzi, z. JAS 04 (april). S. 273—293.
- P. Anastase, L'accent tonique en arabe, z. AIM VII, 15 (1 août 04). S. 709—717.
- † Annali dell' Islam, compilati da Leone Caetani. Vol. I. Introduzione dall' anno 1 al 6 H. Mailand 1904. 720 S. 4°.
- Baldus, A., Der Koran, seine Entstehung, Abfassung und religionsgeschichtliche Bedeutung für den Islam. Hamm 1904. 31 S. (Frankfurter zeitgemäße Broschüren, N. F. B. XXIII. Heft 12).
- Berchem, M. v., Notes d'Archéologie Arabe. 3ième article. Étude sur les cuivres damasquinés et les verres émaillés, inscriptions, marques, armoires, z. JA. X. Série. III Tome, I (04). S. 1—96.
- Bevan, A., The beliefs of early Mohammedans respecting a future existence, z. JThSt VI, no. 21 (oct. 04). S. 20—36.
- † Boer, T. J., The history of philosophy in Islam. Translated by E. R. Jonas. London 1903. 216 S.
- Caetano, A., Une traduction intermédiaire Malaise de la 'Aqaidah d'al-Senati, z. JA. X. Série. Tome III, I (04). S. 115—145.
- † Chauvin, V., Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 à 1885. VIII Synt. par. Lepeig 1904. 219 S. 8°.

- Cheikho, L., Mutalammis, sa vie et ses oeuvres (suite), s. AIM VII, 15 (1 août 04). S. 724—731; 16 (15 août 04). S. 773—777.
- Cheikho, L., La Sainte Vierge dans la poésie arabe, s. AIM VII, 9 (1 Mai 04). S. 419—433.
- † Cheikho, L., Les récits bibliques et les allusions chrétiennes dans la poésie préislamique. Beyrouth 1904. (Extrait de la Revue AIM.) 42 S.
- Cheikho, L., Les récits bibliques dans la poésie préislamique, s. AIM VII, 11 (1 juin 04). S. 530—539. fin: 12 (15 juin 04). S. 559—570.
- Cheikho, L., Les allusions chrétiennes dans la poésie préislamique, s. AIM VII, 13 (1 juillet 04). S. 618—628. fin: 14 (15 juillet 04). S. 647—652.
- † Codrington, O., A manual of Musulman Numismatics. (AS. Monogr. VII.) 1904.
- † Cohn, E., Der Wucher (Ribâ) in Qor'ân, Chadîth und Fiqh. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des muhammedanischen Rechtes. Heidelberg 1903. 31 S. 8°. (Diss.)
- Cowper, H. S., A fifteenth century planispheric astrolabe made at Granada, s. JAS 04 (Jan.). S. 53—66.
- Darian, J., Etymologie du mot „Carchouni“ (كرشوني), s. AIM VII, 17 (1 Sept. 04). S. 785—790.
- † Delphin, G., Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé. Traduction par G. Faure-Biguet. Algier 1904.
- † Dirr's Colloquial Egyptian Arabic-Grammar. For the use of Tourists. Translated by W. H. Lyall. With Vocabulary. London 1904. 185 S. 8°.
- † Dousté, E., Un texte arabe en dialecte ornaïs, s. Mémoires de la Société de linguistique de Paris. B. XII. S. 335—406.
- Eddé, C., La logique d'Ibn 'Assal, s. AIM VII, 17 (1 Sept. 04). S. 811—819; 22 (15 nov. 04). S. 1072—1078.
- Eddé, C., Une traduction arabe d'Iliade, s. AIM VII, 18 (15 Sept. 04). S. 865—871; 19 (1 Oct. 04). S. 911—919; 23 (1 Déc. 04). S. 1118—1126; 24 (15 Déc. 04). S. 1138—1144.
- † Edhem, H., Musée impérial Ottoman. Section des monnaies Musulmanes. Catalogue des sceaux en plomb Arabes, Arabo-Byzantins et Ottomans. Constantinople 1904.
- Fagnan, E., Notes concernant le Maghreb, s. ZDMG 58, 3 (04). S. 667—669.
- Funk, Die arabische Didaskalia und die Konstitutionen der Apostel, s. ThQ 86, 2 (04). S. 233—248.
- Geyer, R., Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter, s. WZKM 18, 1 (04). S. 1—29.
- † Gezo Palomo, R., El arte árabe, s. La Alambra 15 abril 04.
- Goldziher, L., Notizen zur arabischen Literaturgeschichte, s. ZDMG 58, 3 (04). S. 582—586.
- † Grimme, H., Mohammed. Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mit 1 Karte u. 60 Abb. München 1904. (Weltgesch. in Charakterbildern.) IV, 92 S. 8°.
- † Halévy, محمدنصر, s. JA. X. Série. Tome III, 2 (04). S. 345—346.
- † Harfouch, J., Correspondance commerciale: exercices en arabe et en français. 2<sup>e</sup> partie. Beyrouth 1904. 158, 77 S.
- † Harfouch, J., Arabe dialectal de Syrie: Textes divers, 1<sup>re</sup> partie, recueillis. Beyrouth 1904. 73 S.

- † Hell, J., Das Leben des Farasdak nach seinen Gedichten und sein Loblied auf al-Walid ibn Jazid Diw. 394. Text, Übersetzung und Kommentar. Leipzig 1903. 70 S. 80.
- † The historical remains of Hilāl al Sābi, first part of his Kitāb al Wuzara (Gotha Ms. 1756) and fragment of his history 389—393 A.H. edit. with notes and glossary, by H. F. Amedriz. Leiden S. 71—516 u. 7 S. 80.
- Hirschfeld, H., The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Sixth Article), s. JQR XVI (July 04), no. 64. S. 690—694. vol. XVII (oct. 04), no. 65. S. 65—68.
- History of the Patriarches of the Coptic Church of Alexandria, fasc. St. Mark to Theonas, texte arabe inédit, traduit et annoté par B. Evetts. (Tasc. 2 du Tome I de la Patrologia Orientalis. Paris 1904.
- † Hogarth, D. G., The penetration of Arabia: a record of the development of western knowledge concerning the Arabian peninsula. New York 1904. XIII, 359 S.
- † Houdas, M. O., L'Islamisme. Paris 1904. 180.
- Huart, Cl., Le rationalisme musulman au IV siècle de l'hégire, s. RHR Sept.-Oct. 04. S. 200—213.
- Huart, Cl., La poésie arabe anté-islamique et le Coran, s. CAJEL Mars-avril 04. S. 240—242.
- † Ibn Sa'd: Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Herausgegeben von E. Sachau, im Verein mit C. Brockelmann, J. Horowitz, J. Lippert. III, 1. 2. Leiden 1904. — III, 1. Biographien der mekkanischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Bedr. Herausg. v. E. Sachau. LXVI, 56. IV, 304 S. — III, 2. Biographien der medinischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Bedr. Herausg. v. J. Horowitz. XXVIII, 18. IX, 152 S. — VIII. Biographien der Frauen, v. C. Brockelmann. XLVIII, 46 u. XVIII, 365 S.
- Krcsmárik, L., Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei, s. ZDMG 58, 2 (04). S. 316—360; 3 (04). S. 539—581.
- † Kumait, Die Hasimijjat. Herausg., übersetzt u. erläutert v. J. Horowitz. Leiden 1904. XXIV, 109, 158 S.
- Lammens, H., Un poète royal à la cour des Omiades de Damas (fin), s. ROCH 04, 1. S. 32—64.
- † Lammens, H., Le pèlerinage de la Mecque en 1902. Journal d'un pèlerin égyptien. Extrait des „Missions Belges de la Compagnie de Jésus“. Bruxelles 1904.
- Lyall, Ch., A projected edition of the Mufaḍḍaliyat, s. JAOS (april 04) S. 315—320.
- Ma'louf, M. J. A., La musique et le chant chez les Arabes, s. AIM VII, 18 (15. Sept. 04). S. 843—848; 19 (1. Oct. 04). S. 901—908.
- Macler, Fr., Extraits de la Chronique de Maribas Kaldoyo (Mar Abas Katina [?]). Essai de critique historico-littéraire, s. JA. X. Série Tome I (Mai-juin 03). S. 491—549.
- Macler, F., L'apocalypse arabe de Daniel, s. RHR 49, 3 (Mai-juin 04) S. 266—306.
- † Marçais, W. et G., Les monuments arabes de Tlemcen. Paris 1903. V, 351 S. 80.

- Nallino, C. A., *Studi italiani sull' Islam*, s. StR IV, 6 (nov.-dic. 04). S. 579—592.
- Obbink, H. Th., *Nieuwe gegevens ter beoordeeling der Mohammedaansche Praedestinatieleer*, s. ThSt XXI, 5. 6. S. 350—378.
- Périer, J., *Vie d'Al Hadj-djadj ibn Yousouf (41—94 de l'Hégire = 661—674 de J. C.) d'après les sources arabes*. Paris 1904.
- Poznański, S., *Zu dem Geniza-Fragment JQR XVI, 690 ff., s. JQR XVII (oct. 04) no. 65. S. 168—170.*
- Salhani, A., *Un nouveau Manuscrit d'Ahtal*, s. AIM VII, 10 (15. mai 04). S. 475—482.
- † Salmon, G., *L'introduction topographique à l'histoire de Bagdad d'Abou Bakr al-Khatib al-Bagdadhi*. Paris 1904. 206. 93 S. 8°.
- J. Schäfer, H., *The songs of an Egyptian Peasant. Translated into English by F. H. Breasted*. Leipzig 1904. XXIV, 148 S. 13 Abb. 8°.
- Severus ben el Moqaffa', *Historia patriarcharum alexandrinorum*. Tom. I, fasc. 1 ed. Chr. Fr. Seybold [Corpus scriptorum christianorum orientalium. Curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores arabici. Series III. Tom IX]. Textus. Paris, Leipzig 1904. 8°.
- † Shedd, W. A., *Islam and Oriental Churches; their historical relations*. Philadelphia 1904. VII, 253 S. 12°.
- † Sonneck, C., *Chants arabes du Maghreb. Etude sur le dialecte et la poésie populaire de l'Afrique du Nord*. T. II. fasc. 1. Traduction et notes. Angers 1904. 344 S. 8°.
- Steinschneider, M., *Zur alchimistischen Literatur der Araber*, s. ZDMG LVIII, 2. S. 299—315.
- † Sterling, A., *Grammar of the Arabic Language*. London 1904. 8°.
- Stumme, H., *Maltesische Studien. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen*. Leipzig 1904. IV, 125 S. (LSSt I, 4).
- † Sykes, M., *Dar-ul-Islam: a record of a journey through ten of the Asiatic provinces of Turkey*. New York 1904 [imported]. XXIII, 244 S. 8°.
- † Tabet, E., *Le dictionnaire français-arabe des Termes juridiques*. 2 vols. Algier 1904. 8°.
- † *Les oeuvres arabes de Theodore Aboucara, évêque d'Haran*. Éditées pour la première fois par Constantin Bacha. Beyrouth 1904.
- Weston, S. A., *The Kitāb Masālik an-Nazar of Sa'id ibn Ḥasan of Alexandria, edited for the first time and translated with introduction and notes*, s. JAOS. XXIV, S. 312—383 (1903).
- † Wollaston, A. N., *The Religion of the Koran*. London 1904. 70 S. 12°. (The Wisdom of the East Series.)
- † Wollaston, A. N., *Muhammad, His Life and Doctrines with Accounts of his Immediate Successors*. Illustr. Re-issue. London 1904. 336 S. 8°.
- Yellin, D., *Notes on JQR vol. XVI, Pg. 290—9, s. JQR XVI (July 04), no. 64. S. 772—775.*
- † Zambaur, E. v., *Über die dekorative Kunst der Araber insbesondere auf ihren Münzen*. Wien 1903. 16 S. 10 Fig. 4° (Gel.).
- † Zaydan, G., *Tarikh al Tamadduni 'l-Islāmi (Histoire de la Civilisation musulmane)*. T. I. 1902. T. II. 1903. Caire.
- Zaidān, Curḡī, *al falsafa al luḡawīja wa'l-alfāz al-'arabīja .... aṭ ṭab'a aṭ-ṭānīja*. Kairo 1904.

- Bibliotheca abessinica, *Studies concerning the Languages, Literature and History of Abyssinia*, ed. by E. Littmann. I. The Legend of the Queen of Sheba ed. by E. Littmann. Leiden 1904.
- † *Corpus scriptorum christianorum orientalium*. Curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. *Scriptores aethiopi*. Series altera. Tom. XXII, 1. Textus et versio. Vitae sanctorum indigenorum, ed. K. Conti Rossini. 1. Acta Marquorēnos. Paris et Leipzig 1904. 51. 64 S. 8°.
- Goodspeed, E. J., An Ethiopic manuscript of John's Gospel [in the Newberry Library, Chicago], s. *AJSL*. XX, S. 183—185 (Apr. 1904).
- Goodspeed, E. J., Ethiopic manuscripts from the collection of Wilberforce Eames [description of 5 mss. in private possession in New York], s. *AJSL*. XX, S. 235—244 (July 1904).
- Goodspeed, E. J., The story of Eugenia and Philip [Ethiopic text from mss. in the British Museum, with translation], s. *AJSL*. XXI, S. 37 ff. (Oct. 1904).
- Goodspeed, E. J., The Epistle of Pelagia (Ethiopic text, from mss. in British Museum, and translation), s. *AJSL*. XX, S. 95—108 (Jan. 1904).
- Haimanot, W., The Falashas, s. *JQR* XVII, no 65 (Oct. 04), S. 142 bis 147.
- Halévy, J., Qoleyon, l'aigle et les Nafât, s. *JA*. X. Serie. Tome I (Mai-Juin 03). S. 557—558.
- Littmann, E., Arde'et: the Magic Book of the Disciples, s. *JAOS*. XXV, S. 1—48 (1904) [Ethiopic text and translation].
- Müller, W. M., Aethiopien. Leipzig 1904. 32 S. (AO VI, 2).
- † Morié, L. J., Histoire de l'Ethiopie (Nubie et Abyssinie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. I. 2. l'Abyssinie (Ethiopie moderne). Avec un appendice diplomatique. Paris 1904. 515 S. 16°.
- Rhodokanakis, N., Eine aethiopische Zauberbetrolle im Museum der Stadt Wels, s. *WZKM* XVIII, 1 (04). S. 30—38.



**Jesaja 52, 13—53, 12 hebräisch nach LXX.**

Von

Alfred Zillessen,  
Synodalvikar in Simmern (Hunsrück).

Bekanntlich sind die meisten Textverderbnisse in dem genannten Stück Jes. 52, 13—53, 12, um deren Heilung sich in Generationen von Exegeten mit mehr oder minder Mühe bemüht, älter als die alexandrinische Übersetzung. Ich darf als allgemeine These auch von dem aufgestellt werden, daß es keineswegs für überflüssig hält, für Einzelnes die im Jesaja leider meist so dürftige Hilfe dieses Dolmetschers zu werben. In der Hauptsache muß der Rat der hier vorliegenden Nöte aus anderen Quellen geholt werden. Neu und originell sind die Wege, die Duhm, Bertholet und ihre Genossen eingeschlagen haben, eigenartig die Prinzipien, die Cheyne (*Critica biblica* I) auch auf unser Stück angewandt hat und deren Resultate auch von den „Kühnsten“ wohl nur mit Kopfschütteln angenommen werden.

Je größer die Möglichkeit der Konjekturen, je größer die Möglichkeit von Fehlgriffen, umso nötiger erscheint es, zu allererst sich anbietenden Helfer, den Griechen, ernstlich zu befragen nach dem, was er wiederum will. Denn oft genug wird für eine Korrektur auf *recurre*rt, wo bei genauerer Prüfung sich ergibt, daß

der Griechen als Eideshelfer nicht zu haben ist. Wird durch eine solche Untersuchung auch nicht große positive Heilung geschafft, so wird doch eine kleine Fehlerquelle verstopft, die eigentlich schon längst nicht mehr fließen sollte.

Man könnte einwenden, daß diese Arbeit nur zu leisten sei, wenn man den ganzen komplizierten und weiten Weg zu Ende zu gehen versucht, den zumal Lagarde in seinen strengen Programmen gewiesen hat — d. h. unter Heranziehung der verwandten Versionen und ihres Anhangs. Es sei die Bitte erlaubt, das im folgenden vorgelegte Ergebnis erst auf seine Brauchbarkeit zu prüfen und dann zu urteilen, ob nicht auch dieser zunächst gangbare, schlichtere Weg zu Zielen führt, die für jenen Betrieb im Großen vielleicht doch nicht ganz zu verachten sind.

Es ist wesentlich Konkordanzarbeit, die dazu erforderlich ist. Was über die Vorlage der LXX in Kommentaren und Aufsätzen gesagt ist, wird daraus entweder seine Bestätigung oder seine Widerlegung finden. Ich halte es auch hier für nützlicher, statt auf Vollständigkeit in der Anführung dieser Aufstellungen auszugehen, einfach jene Konkordanzarbeit für sich zu tun und nur gelegentlich diese Äußerungen heranzuziehen. So bleibt die Menge der Citate doch beschränkt und wird Verwirrung vermieden. Auf Priorität wird von vornherein verzichtet.

Natürlich kann ich nicht „die hebräische Vorlage der LXX“ herstellen wollen. Ich bescheide mich damit, das herauszubekommen, was der bei Holmes-Parsons und Swete gebotene Gesamtapparat zu erschließen erlaubt. Was dann als hebräischer Text wiedergegeben wird, ist das, was der Griechen „gemeint“ hat. Mehr beanspruche ich nicht — mehr ist auch für unsern Zweck nicht zu verlangen. Ausgangspunkt ist Swetes Text, Haupthilfsmittel Trommius' Konkordanz, da ich nicht in der Lage bin, Hatch an Ort

und Stelle zu benutzen; ich glaube aber, man kann auch mit ihm und sonstiger sorgfältiger Vergleichung unter Benutzung von Fürst und Mandelkern einigermaßen zum Ziel kommen. Einige Unregelmäßigkeiten in der Verszählung, die auf der Verschiedenheit der Texte bei Swete und Trommius beruhen, bitte ich zu entschuldigen.

52, 13. Ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου

Ἰδοὺ = הנה 40, 10. u. o.

συνήσει: συνήνμυ meist בן q, hi, hithp; sehr oft השכיל; ersteres Jes 1, 3. 6, 9. 10. 43, 10. 52, 15; letzteres auch 59, 15 statt משחולל gelesen (מהשכיל). השכיל ist 41, 20 ἐπίσταμαι, das meist für ידע, nur einige Male für הבה und השכיל steht (Dt. 32, 28), 44, 18 νοέω. — Also: ישכיל.

ὁ παῖς μου = עבדי.

Also: הנה ישכיל עבדי

καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. οἱ γ' und 22. 23. 36. 51. 62. 87. 90. 91. 93. 97. 104. 106. 109. 144. 147. 228. 233. 239. 302. 305. 306. 308. 309 fügen vor σφόδρα noch καὶ μετεωρισθήσεται hinzu.

καί = ו in עבדי? (om. 1 86) ὑψώω überwiegend für Formen von רום (vgl. 40, 9. 58, 1); oft für נבה (z. B. 3, 15. 5, 16)<sup>1</sup>, נשא (z. B. 2, 2. 33, 10; mit קול 52, 8. 63, 9), גדל (10, 15. 28, 29. 51, 18), נשלב (2, 11. 17. 12, 4);

δοξάζω ist רומם Jes 25, 1. 33, 10. נשא Esr. 8, 35. (sonst נאה, גדל, יקר, כבוד, מאר, 42, 10; תהלה; 43, 14<sup>2</sup>);

μετεωρίζομαι ist נבה Ob 4, נשא Mi 4, 1. ψ 130, 1. (al. ὑψώω.) Ez 10, 16 f. 19; μετέωρος = נבה Jes 5, 15. מרום Ez 17, 23. נשא Jes 2, 13. 30, 25. 57, 7. (noch Jes 2, 12).

Trotz 52, 8 ὑψώω = נשא scheint eher die Gleichung richtig:

<sup>1</sup> Die Äquivalente sind in absteigender Linie ihrer Häufigkeit angeführt.

<sup>2</sup> so Duhm, Meinhold ZAW 1901, 204.

ירום — ὑψωθήσεται

גשא — δοξασθήσεται

גבה — μετεωρισθήσεται

Demnach ist ירום von MABQT nicht übersetzt, sondern גבה.

Also מאר [ונבה] וירום וגשא (kaum: וישא).

Zur Verbindung von רום (הרים) und גשא vgl. übrigens noch 49, 22. — 2, 13. 6, 1. 57, 15. (LXX: αἶρω — ἀρώ; ὑψιστος καὶ μετέωρος, ὕψ. καὶ ἐπηρμένος, ὕψ. ἐν ὑψίστοις). So wechselnd LXX sonach übersetzt, — das Überwiegen von רום über גבה (über 100 Mal gegen einige 20 Mal) spricht für obigen Ansatz

14. ὃν τρόπον ἐκστήσονται ἐπὶ σέ πολλοί

ὃν τρόπον — כמשׁר wie 9, 2. 10, 10. u. o. ἐκστήσονται: am meisten תרד, שׁמם, שׁהם; שׁם — ἐκστήσω 42, 14. Gemeint ist demnach שׁמם, und zwar שׁמו, denn auch 1 Reg 9, 8 steht ἐκστήσεται für שׁם, — falls wir nicht hier einen der vielen Fälle vor uns haben, wo LXX über das Tempus ihrer Vorlage unsicher war<sup>1</sup>. Möglich bleibt also auch שׁמו.

ἐπὶ σέ πολλοί — עליו רבים.

οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδος σου

οὕτως: כן.

ἀδοξήσει: bei Trommius nur für unsre Stelle notiert. LXX muß משהת als ein Substantiv, das sie als δόξα oder ein Synonymon betrachtete, mit כן aufgefaßt haben. δόξα ist meist כבוד, auch הדר, הדר — letzteres 53, 2. Wollte LXX ein מהדר wiedergeben? An eine Imperfektform wird kaum zu denken sein. שׁחת ist meist διαφθείρω. Unmöglich wäre aber שׁחת nicht: ἀπὸ ἀνθρώπων: häufig ἀπὸ ἀνδρός mit folgender näherer Bestimmung, aber auch ἀπὸ ἀνθρώπου (ψ 43, 1)<sup>2</sup> und ἀπὸ ἀνθρώπων (ψ 139, 5). Also — שׁח.

<sup>1</sup> Vgl. m. crux temporum ZAW XXIII, S. 58. No 12.

<sup>2</sup> Die ψ sind nach der Zählung von LXX zitiert.

τὸ εἶδος σου: εἶδος meist **מַדְבַּח**, auch **מַדְבַּח**; also: **מַדְבַּח**.

καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων: δόξα nie **מַדְבַּח**, wohl aber **מַדְבַּח** 67, 3 und gerade in Jesaja (Tr.: 12 X) **מַדְבַּח** 52, 1. 60, 19. 63, 12. 14. 15. 64, 11. Also: **מַדְבַּח**.

ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων: auch 56, 2 ist **מַדְבַּח בְּנֵי** einfach mit ἀνθρώπος wiedergegeben. So wird auch hier **מַדְבַּח בְּנֵי** gemeint sein. Jes LXX scheut sich auch sonst nicht, verschiedene Ausdrücke, besonders Synonyma, im Parallelismus mit demselben Wort wiederzugeben (cf. oben 49, 22 **אֶרֶץ** — **אֶרֶץ**). Eine ganze Reihe Minuskeln bieten denn auch hier ἀπὸ τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων: 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 106. 144. 147 u. a. ä.

15. οὕτω θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ  
οὕτω — **בְּ**.

θαυμάσονται: **מַדְבַּח** ist sonst **רָאִינוּ**, **פֶּרִיפֶרִינוּ**, **פֶּרִיפֶרִינוּ**, **רָאִינוּ**, **רָאִינוּ**, **רָאִינוּ**, **רָאִינוּ**. 63, 3 steht **κατάγω**; das beruht aber darauf, daß hier der Text durch die Parallele v. 6 beeinflusst, für **מַדְבַּח** wiedergegeben ist<sup>1</sup>.

θαυμάζω ist 14, 16 **מַדְבַּח**, 41, 23 **מַדְבַּח**, 61, 6 **מַדְבַּח**; 52, 5 steht es entspr. **לְשׁוֹן**; 9, 15 **לְשׁוֹן**. **ψ** 47, 6 Koh 5, 7 Jer 4, 9 gibt es **מַדְבַּח** wieder; daran wird auch 61, 6, vielleicht auch Lev 19, 15 (**מַדְבַּח**) u. ö. gedacht sein. LXX scheint hier ein **מַדְבַּח** (**מַדְבַּח**) wiedergeben zu wollen (so auch Klostermann, dessen **מַדְבַּח** weniger zu entsprechen scheint)<sup>2</sup>.

Also: **מַדְבַּח**?

ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ — **עַל** **בְּנֵי** **בְּנֵי**.

καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν

συνέχω ist **מַדְבַּח** noch **ψ** 76, 10; **συνσφίγγω** Dt 15, 7, **מַדְבַּח** Hi 5, 16 **ψ** 106, 42 (beidemal **στόμα**).

<sup>1</sup> Vgl. m. Bem. z. alex. Übers. des Jesaja ZAW XXII, S. 254.

<sup>2</sup> Weder Moores **מַדְבַּח** (Jer 33, 9??) noch Cheynes **מַדְבַּח** können sich auf LXX berufen.



λλω, sehr häufig in Jes., meist יהנך, auch יהודי. meint mir eher eine alte Verderbnis im griechischen liegen, wo ἀνηνέγκαμεν gestanden haben wird. ist die häufigste Wiedergabe von העלה.

steht auch 66, 12 für das Verbum קנן, und 11, 8 יון קנן wieder. Das י vor על mag von LXX sein.

כיונל [ה] כיונל למ.

έν γῆ διψώση  
das י vor כש. — διψώση — צה wie 35, 1. 41, 18.  
statt ב ב — έν.

כשש בארץ.

iv είδος αὐτοῦ οὐδὲ δόξα  
sowohl תאר als מראה (52, 14 und nachher). מראה  
אים, δψης, είδος, תאר meist είδος. δόξα ist כבוד,  
תד, also wohl תד hier.  
לא תאר לו ולא תה.

ομεν αὐτόν καὶ οὐκ εἶχεν είδος οὐδὲ κάλλος  
αὐτόν — ונראהו

(εν είδος — ולא מראה

יה, יפי, Jes. 37, 24 מבוד, 62, 3 תפאר, 2, 16 תמה.

iv. ist sonst meist ἐπιθυμέω, ἐκλέγω c. deriv.  
für das Auge des Übersetzers von ונתמדד nur  
geblieben (י — οὐδέ nach לא).

ונראהו ולא מראה ותמד.

ὁ είδος αὐτοῦ ἄτιμον καὶ ἐκλιπὸν παρὰ τοὺς  
ἀνθρώπων

) είδος αὐτοῦ wiese auf ונראהו oder ותאר hin (י aus  
das ein erklärender Zusatz erst in 6 oder schon in 5?

בוה ist ἐξουθενόω (— έω), φαυλίζω, ἀτιμάζω  
a. ἄτιμος ist Jes. 3, 4 קלך, 57, 4 steht es für קרף.

sen 22. 36. 51. 93 weg.

ἐκλείπω öfter für לָקַח c. deriv. (38, 11 für לָקַח).

οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων: ψ 140, 4 πρ 8, 4 steht ἀνθρώποι für das bedenkliche עֲשָׂא. So gut wie עָמַל בְּנֵי 52, 14 mit ἀνθρώποι wiedergegeben sein kann, so gut kann hier οἱ υἱοὶ τ. α. für den Plural von עָמַל stehen. Ich glaube nicht, daß LXX an עָמַל בְּנֵי oder עָמַל בְּנֵי denkt. Auch die La παρὰ πάντας ἀνθρώπους A Q\* 26. 86. 198. 239. 306 scheint das auszuschließen. Das π. κ. τ. υ. τ. α. von מ 41. 87. 97. 309 sieht nach Kombination aus. Wie παρὰ das Abhängigkeitsverhältnis richtig ausdrückt, so wird πάντας, falls עָמַל vorlag, der ungewöhnlichen Form gerecht werden wollen.

Wir werden demnach wohl geführt auf: עָמַל וְנָחַם (עָמַל וְנָחַם) נְבוּזַח וְנָחַם.

ἀνθρώπος ἐν πληγῇ ὧν καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν: πληγὴ ist überwiegend מַכָּה, so daß man trotz מַכָּה Hi 2, 13 — πληγὴ auf den Gedanken kommt, LXX wolle auch hier ein מַכָּה oder מַכָּה, vielleicht auch bloß מַכָּה wiedergeben. Statt des מַכָּה v 4 finden wir (wohl für die ganze Phrase וְנָחַם) καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾷται. ὀδύνη findet sich für מַכָּה Ez 3, 8, für hi. von מַכָּה Ez 28, 24; ὀδυνᾷσθαι ist in den wenigen Fällen, wo es vorkommt, stets Wiedergabe eines andern hebräischen Wortes. So wird man in v 4 einfach an eine freie, für unsern Griechen auffallend elegante Übersetzung denken müssen, εἰδέναι ist wesentlich עָד.

μαλακία steht am meisten für חֲלָה c. der. . φέρειν scheint bloß Verdeutlichung zu sein, kaum מַלְאָה oder מַלְאָה (das aus Dittographie von עָמַל entstanden sein müßte).

Also: עָמַל וְנָחַם וְנָחַם בְּנֵי מַכָּה וְנָחַם.

ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ

ἀποστρέφω am meisten מַחֲסֵיף; der Übersetzer denkt als an מַחֲסֵיף כִּי. Dann gibt LXX entweder מַחֲסֵיף (מַחֲסֵיף) — מַחֲסֵיף wieder oder τ. κ. αὐτ. steht fälschlich für מַחֲסֵיף.



Also (פני) מני מני כי (ohne Plural des Verbs?)  
oder מני?

ἡτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη

נבז ist hier als perf. behandelt. ἐλογίσθη ist נשב, so daß das von נשבנז übrig bleibende נ mit dem מ von כן als οὗτος zu 4 tritt.

Also: נבז ולי נשב.

4 οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει

Ist das voranstehende οὗτος = מני aus dem Suffix von נשבנז und dem מ von כן entstanden, so hat LXX den Rest כ und das zweite מני nicht wiedergegeben. Ist es das zweite מני, so ist das Suffix und כן nicht berücksichtigt.

ἀμαρτίας: die Vermutung drängt sich auf, daß hier eine erklärende Glosse oder die Stellen v 11 τ. ἀμαρτίας—ἀνοίσει, v 12 ἀμαρτίας—ἀνήνεγκεν eingewirkt haben. Vielleicht hat der Übersetzer auch einfach נלח nach seinem Verständnis auf Grund des Zusammenhanges wiedergegeben. So steht ἀμαρτία Jes. 65, 2 für נחש, 66, 4 für מנז, 2 Ch. 6, 29 für מכא. Oder lag wirklich ein נחש statt נלח vor? φέρω meist הבי (in Jes: 1, 13 43, 23 60, 17 66, 20), dann נש (in Jes: 30, 6 40, 11 52, 11 60, 6 64, 6).

Also: נש ולי מני oder

נש ולי נלח (נמח)

καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται

Darüber s. zu v 3; es scheint freie Übersetzung für: נלח ולי מכא:

נלח ist sonst ἀνέχομαι, ἀναλαμβάνω 46, 3 (πορεύεσθαι v 7 denkt an נלח) u. a.

καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτόν

1 ἀποστρέψας 15 cod. Sergii ist נחש; vgl. übrigens m. crux temporum ZAW XXIII, S. 86.

2 ἀσθενείας (22) 93. — μαλακίας 48. 51. 62. 90. 308.

3 ὅπερ 147.

— וְהָיָה כְּהָיָה

εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει  
πληγῇ = נֶגַע

κάκωσις neben נֶגַע und נֶגַע auch נֶגַע Ex. 3, 7. 17 Dt. 16, 3;  
κακουχέω = נֶגַע pi. hithp. 2 Sam. 2, 26 11, 39; κακῶς  
neben נֶגַע meist נֶגַע q. pi. πόνος neben נֶגַע (53, 11 59, 4)  
auch oft נֶגַע (נֶגַע Jer. 20, 18); 1, 5 steht es für נֶגַע, 65, 14  
für נֶגַע, 49, 4 für נֶגַע. — 50, 6 ist נֶגַע mit εἰς μάστιγας  
gegeben; Gen. 14, 17 steht ἀπὸ τῆς κοπῆς für נֶגַע. Da-  
nach muß LXX nicht Substantive mit נֶגַע meinen; εἶναι ἐν  
kann die Participien wiedergeben wollen<sup>1</sup>. 97 liest καὶ πληγῇ.  
Wenn also nicht an נֶגַע וְהָיָה נֶגַע[נֶגַע] בְּנֶגַע gedacht ist, dürfte  
נֶגַע וְהָיָה נֶגַע (2 Sam. 17, 2 Dt. 25, 18 Koh. 1, 8) oder  
נֶגַע (Hi. 3, 17) anzunehmen sein. ἐν τῷ — ἐπὶ θεοῦ 23.  
62. 87. 91. 106. 228. 309. — 97<sup>a</sup> — möglicherweise auf-  
zunehmen.

5. αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν  
αὐτὸς δὲ = נֶגַע.

τραυματίζω: נֶגַע c. deriv. (נֶגַע Cant 5, 8). נֶגַע wird  
gemeint sein.

Zu ἁμαρτία cf. unten.

καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν

μαλακίζω sonst für נֶגַע, נֶגַע (Jes. 38, 1. 9. 39, 1), μαλακία  
noch v. 3 für נֶגַע; für נֶגַע nur hier μαλακία, für נֶגַע Hi. 33, 9.  
Trotzdem wird nicht an נֶגַע (πρ 13, 12) zu denken sein,  
sondern der Übersetzer will nur im Ausdruck wechseln.  
(נֶגַע sonst ταπεινώω, συντρίβω, ἀδικέω, παίω u. a.). (A  
ἐμαλακίσθη). διὰ wird נֶגַע sein<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> om. εἶναι N\*. Ebenda πόνους.

<sup>2</sup> hab. α' δ'.

<sup>3</sup> Wie die Wiedergabe wechselt, zeigt 65, 14 wo die drei — נֶגַע mit  
ἐν, διὰ, ἀπὸ gegeben sind.

Statt der Reihenfolge ἀμαρτίας — ἀνομίας  $\aleph$  lesen A Q 2. 26. 36. 48. 49. 51. 62. 90. (93 nur b. ἀμ.) 106. 144. 147. 98. 233. 306. 308 die umgekehrte ἀνομίας — ἀμαρτίας. Nun steht ἀμαρτία meist für  $\aleph$  oder  $\aleph$ , oft für  $\aleph$ , selten für  $\aleph$  (in Jes. nur ἀμαρτία = 'D 58, 1). ἀνομία steht zwar im allgemeinen öfter für  $\aleph$  als für  $\aleph$ , in Jes. aber neben vielen andern am meisten für  $\aleph$  (c. der.). Somit wird die Reihenfolge ἀνομίας — ἀμαρτίας vorzuziehen sein. Auch v. 6 u. 11 ist ἀμ. —  $\aleph$  (12 =  $\aleph$ ), und v. 8 und 12 (2x) ἀνομία, ἀνομος =  $\aleph$  c. der.<sup>1</sup>

Also:  $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$

( $\aleph$  vor  $\aleph$  entweder aus dem vorhergehenden Suffix stammend oder in MT darin untergegangen). Oder darf man schließen, daß B und Genossen die Reihenfolge  $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$  voraussetzen? Entweder dies, — oder die Umtauschung fand erst in der griechischen Tradition statt.

παῖδια εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν

παῖδια meist  $\aleph$  (vgl. Jes. 26, 16).

Also:  $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$

τῷ μῶλων αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν.

μῶλων =  $\aleph$ .

ἡμεῖς ἰάθημεν scheint wie αὐτός κληρονομήσει =  $\aleph$  v. 12 zu verstehen zu sein.  $\aleph$  ist als  $\aleph$  aufgefaßt und  $\aleph$  als Dativus ethicus, mit ἡμεῖς wiedergegeben.

Also:  $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$

Das  $\aleph$  vor  $\aleph$  ist in  $\aleph$  untergegangen, falls nicht das Umgekehrte in MT anzunehmen ist.

δ. πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν

πλανᾶσθαι meist für  $\aleph$ , auch in Jes.

Also:  $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$   $\aleph$

<sup>1</sup> Für ἀνομίας 12 bieten mehrere Zeugen ἀμαρτίας, vgl. unten v. 12.

ἄνθρωπος τῇ ὁδοῦ αὐτοῦ ἐπλανήθη

πλανάομαι für פלג nur hier. 30, 28 ist die ungewöhnliche Form פלג (inf. hi. von הל) mit πλάνησις wiedergegeben. So ließe sich hier an הל denken. Indessen geben weder die sonstigen Wiedergaben von הל noch die von פלג, noch die hebräischen Äquivalente für πλανάομαι in Jesaja einen Zusammenhang an die Hand. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, daß der Grieche oberflächlich übersetzt; er hatte πλανάομαι noch von הל her im Sinne und der Wortanklang — פלג — פלג — mag mitgewirkt haben. Somit wird gemeint sein: פלג בדרך חסד.

καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν

paraδίδωμι findet sich noch zwei Mal in v. 12, einmal für פלג, einmal für הל, פלג (wohl als פלג aufgefaßt) wird noch 47, 3 mit paraδίδωμι wiedergegeben. Damit ist wohl für Jesaja diese Wiedergabe gesichert. 59, 16 ist פלג — ἀντιληψόμενος.

Die Konstruktion ist dem Verbum paraδίδωμι angepaßt.

Statt פלג ist פלג (פלג) wiedergegeben, möglicherweise ohne פלג aus פלג entstanden(?)<sup>1</sup>. Zu פלג — ἁμαρτία cf. oben v. 4. Wir erhalten also:

פלג חסד בו פלג חסד.

7. καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα καὶ αὐτός — פלג

κακῶ — vgl. v. 4 — פלג. διὰ v. 5 — פלג wie 65, 14 (ein Mal); — פלג 57, 17, פלג 64, 6, פלג 60, 9, פלג 57, 10 59, 9. Wir werden an פלג oder פלג denken müssen. LXX gibt dann ein

<sup>1</sup> Wegen ἄνθρωπος kann der Grieche natürlich nur den Sing. des Verbums setzen, zumal das Verb folgt. So auch — bei voranstehendem Verb — 1 Sam. 4, 10, während im gleichen Fall z. B. Jud. 9, 55 21, 24 der Plural steht; 21, 25 haben H und G den Sing. —

<sup>2</sup> Wogegen aber פלג v. 5 spricht.

<sup>3</sup> κεκακῶσθαι פלג beruht natürlich auf Korruptel.

מַעֲנֵה (als synkopierten inf. Ni. 1 vgl. מַעֲנֵה Ex. 10, 5) oder מַעֲנֵה (oder מעני, מעני, מעני, das Subst. noch in dem Dtjes. ψ 22, 25 MT?) wieder. נגש bietet LXX nicht.

ἀνοίγει wird nicht auf פתח deuten, sondern Konformierung sein, cf. ἐστίν v. 2 und die Präsenta in v. 4.

Vorauszusetzen ist demnach:

וְהָיָה מַעֲנֵה לֹא יִפְתָּח יָדָיו.

ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη  
ἀγω ist meist הביא (auch הוליך, העלה, נהג), ἀγομαι = הובל noch Jer. 11, 19 (von כבש). יבל wird meist durch ἀγω, φέρω und Komposita wiedergegeben. So glaube ich nicht, daß יבא (Jer. 10, 9) anzunehmen ist; es wird יבל gemeint sein, wenn auch das statt יבכל v. 11 vorausgesetzte יבל durch ἀναφέρω gegeben ist. — Der Satz ist als Hauptsatz mit „er“ als Subjekt verstanden.

Es ergibt sich: כשה ילפח יבל

καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος<sup>1</sup> ἀφωγος

והל ist nur ἀμνός; Gen. 31, 38 32, 15 ist es πρόβατον, Cant. 6, 6 κεκαρμένον.

Die κείροντες noch Gen. 38, 12 2 Sam. 13, 23. Gemeint ist לפני הנז (oder לפני נז). ἀφωγος nur hier für נאם, sonst ἀλαλος γίνομαι, κωφώ, ἀποκωφόμαι (ψ 30, 19 — ψ 38, 3. 10 — Mi. 7, 16 Ez. 3, 26 24, 27).

Also: וכחל לפני הנז נאם

οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ

οὕτως sonst כה und כן (52, 15); es ist kaum ein unrichtig übersetztes ו, sondern wird ein כן meinen — vielleicht Anfang einer Dittographie von [ו]כ[חל]?

<sup>1</sup> om αὐτοῦ Q 23. 49. 109. 198. 305.

<sup>2</sup> σφαγή = ו 34, 2. 6.

<sup>3</sup> κείροντος M<sup>c</sup>. a. A vgl. ZAW XXIII, S. 78. — add. αὐτοῦ 26. 36. 41. 49. 86. 90. 93. 144. 147. 198. 239. 302. 305. 309. — αὐτόν M<sup>c</sup>. a. A Q 22. 51. 106. 306.

Wir werden annehmen müssen:

וְנִפְתָּח לָנוּ פֶּה

Zu ἀνοίγει für פֶּה s. o. (vgl. übrigens auch ZAW XXIII, S. 72, No. 137).

8. ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη

וְנִפְתָּח ist ψ 106, 39 בְּלִיפְסֵי (פֶּה וְנִפְתָּח עֲרֹאשׁ יְנוּאִיכֹס πρ 30, 16). ταπεινῶσις meist וְנִפְתָּח (wie ταπεινῶω וְנִפְתָּח); 40, 2 ist es für פֶּה גָּבֹהֶת gesetzt, aber wohl פֶּה gemeint, wofür בְּלִיפְסֵי meist gebraucht wird (daran ist auch ψ 106, 39 wohl gedacht). וְנִפְתָּח, וְנִפְתָּח, וְנִפְתָּח sind in Jes häufig mit Formen von ταπεινῶω usw. übersetzt (vgl. noch 49, 13. 51, 21). So wird hier an וְנִפְתָּח gedacht sein.

αἶρω (cf auch das folgende αἶρεται) steht in Jes oft für נִשָּׂא, aber auch für eine ganze Anzahl anderer Verben. 2 R 2, 3. 9. 10. stehen λαμβάνω und ἀναλαμβάνω für נִשָּׂא, das sonst auch durch Komposita von αἶρέω gegeben wird. Man wird an נִשָּׂא als Voraussetzung für ἦρθη so wenig zu zweifeln brauchen wie für וְנִפְתָּח, wofür auch Komposita von αἶρέω als Übersetzung vorkommen. αἶρω steht nur hier für beide. Übrigens scheint auch das mit αἶρω (ἦρται) wiedergegebene גָּבֹהֶת 57, 2 für נִשָּׂא genommen zu sein. Das ἦρθη von N\* ist entweder Schreibfehler oder eine durch die beiden ἦρθη vor- und nachher verursachte Gedankenlosigkeit.

ἡ κρίσις αὐτοῦ — נִפְתָּח

Also: נִפְתָּח נִפְתָּח וְנִפְתָּח:

τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται

γενεά meist וְנִפְתָּח

διηγῆσθαι ist meist נִפְתָּח (43, 21); für נִפְתָּח und נִפְתָּח steht es 1 Ch 16, 6 ψ 54, 18. 104, 2. 144, 5 (hat LXX viel-

\* Zu ταπεινῶσις fügen hinzu αὐτοῦ: 22. 36. 48. 51. 86. 90. 144. 147. 228. 233. — וְנִפְתָּח.

nicht auch mit διήγημα Dt 28, 37 2 Ch 7, 20 ein Derivat von חָשַׁב gemeint? — MT שְׁנִינָה).

Somit bietet LXX leider nichts anderes als MT: אֵת דּוֹרוֹ וְיָשָׁר מִי. Nur gibt sie kein י vor אֵת wieder<sup>1</sup>.

ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ

zu αἴρεται = גָּזַל cf. oben.

ἡ ζωὴ αὐτοῦ = חַיֵּי (Jer 52, 33. 34.) ζωή meist = חַיִּים.

Also: כִּי גִזַּל מֵאֶרֶץ חַיִּים

ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον.

ἀπὸ τ. ἀνομιῶν = עֲשׂוֹנוֹת (cf zu v. 5).

ἤχθη: נָגַד wird sonst nicht durch ἄγω gegeben, wohl aber נָגַד 11, 6. 20, 4. 63, 14; 60, 11. Entweder soll נָגַד oder נָגַד (nicht bezeugt) ausgedrückt werden, wobei das —' aus נָגַד geflossen wäre oder in נָגַד steckte. Möglicherweise ist auch an ein נָגַד (?) gedacht<sup>2</sup>.

εἰς θάνατον = מוֹת (MT: מוֹת).

Also: מוֹת נָגַד עֲשׂוֹנוֹת.

9. καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ

καὶ δώσω = נָתַתִּי (43, 4).

πονηρός überwiegend für נָר c. deriv., nach Trommius nur noch 2 Sam 4, 11 für עָר. עָר ist überwiegend ἀμαρτωλός und ἄνομος. In Jes steht dafür: ἀσεβής 5, 23. 11, 4. 13, 11. 26, 10. 48, 22. 55, 7. 57, 21; ἀμαρτωλός 14, 5; ἄδικος 57, 20, ἀδικία (עָר) 58, 4. 6.; ἄνομος 3, 11, ἀνομία (נָר) 9, 17; עָר ist κακόω 50, 9, ἡτῶσθαι 54, 17.

נָר = πονηρός vgl. u. a. 65, 11. 66, 4. LXX will wohl נָר wiedergeben. — Für עָר findet sich πονηρός nicht.

<sup>1</sup> 1 = δέ (τὴν δὲ γ.): 26. 41. 93. 105. 109. 147. 239. 306. 309.

<sup>2</sup> 22: ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτοῦ.

<sup>3</sup> Danach ist das ZAW XXIII, S. 64. No. 68 Gesagte zu berichtigen. — 62. 90. 144. 147. 233. lesen ἡκε. — Jedenfalls ist nicht „mit LXX“ נָר zu lesen (Duhm).

ἀντί ist in Jes מִתְּנִי 3, 24. 53, 12. 55, 13. 60, 17. 61, 3; ὑπέρ 43, 3. 4; ὑπό 3, 6; διά 60, 15. — Es könnte קָע sein, wofür freilich sonst ἀνδ' ὧν steht (Dt 8, 20. 2 Sam 12, 10; רָעָא Gen 22, 9. 26, 5. 2 Sam 12, 6).

וְרָעָא קָע קָע?

Oder ist es קָ wie in [וְ] בְּמוֹת (ἀντί!)? (45, 13 steht für ῥ μετά); Vgl. Dt 19, 21. Das ק steckt dann in dem ב von בָּרָא oder ist aus ihm hervorgegangen.

Somit scheint sich zu ergeben:

וְרָעָא אֵת בָּרָא

καὶ τοὺς πλουσίους ἀντί τοῦ θανάτου  
πλούσιος meist רָעָא. In Jes steht es 32, 13 für רָעָא, 5, 14. 32, 9. 33, 20 für מָאָה (5, 14 MT מָאָה).

θάνατος ist דָּבָר (— דָּבָר) 9, 8; מוֹת (מָוֶת) 38, 1; מָוֶת 25, 8. 28, 15. 18. 53, 12.

Zu ἀντί cf. oben. Dt 19, 21!!

Zu θανάτου fügen hinzu αὐτοῦ: B<sup>ab</sup> MAQ.

Also: [וְ] בְּמוֹת רָעָא אֵת

(Das ב — in בָּרָא entweder aus oder im folgenden ב).

ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ

ὅτι = לָע: ψ 139, 14 Dt 31, 17 (כִּי לָע) Dt 29, 24 (לָע רָעָא) (Hi 10, 7 γάρ, 16, 17 δέ).

ἀνομία — sonst hier (cf. zu 5) — רָעָא.

ἁμαρτία sonst meist ἀδικία oder ἀσέβεια und Zubehör.

ἀνομία steht dafür Ez 7, 23. 8, 17. 28, 16. ψ 54, 10 73, 20. So wird auch hier ἁμαρτία gemeint sein.

δόλος meist מַרְמֶה (9, 5: רָעָא!); falls der Akkusativ kein Schreibfehler ist, muß er von ἐποίησεν abhängig gedacht werden.

οὐδὲ εὐρέθη δόλος lesen K<sup>a</sup> MAQ 26. 36. 41. 49. 51.

<sup>1</sup> Duhm: „in dem letzten Wort des Stichos (בְּמוֹת) hat LXX das nicht gelesen.“



16. 90. 91. (93?) 104. 106. 144. 147. 198. 228. 233. 239. 306.  
308. εὐρέθη und δόλος werden nichts als Erleichterungen  
sein. (οὐδ. δ. εὐρ. 309; οὐδὲ δόλος K<sup>a</sup> b. 87. 97).

Für v. 9<sup>b</sup> wird demnach anzunehmen sein:

יִשְׁמַח בְּיָמָיו וְלֹא יִשְׁמַח בְּיָמָיו

10. καὶ κύριος βούλεται καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς  
κ. κ. β. — קָרַח הַיָּמִי

καθαρίζω meist קָרַח q. pi. (Jes 66, 17); קָרַח Th 4, 7;  
καθαρός — קָרַח Lev u. Hi. LXX hat קָרַח aramäisch (= hebr.  
קָרַח) verstanden. (קָרַח — ἀποκαθαρίζω Hi 25, 4; pi ἄγνων  
ἐχω pr 20, 9; ni. καθαρός γίνομαι Jes 1, 16!)

πληγὴ v 3 קָרַח (st. קָרַח) cf zu v 3. Obwohl für יָמִי  
meist μαλακία, wie πληγὴ steht, wird hier an קָרַח (2 R 1, 2  
8, 8, 9; cf יָמִי Jes 38, 9 — ἀρωστία — μαλακία) gedacht  
sein (nicht an קָרַח Cheyne, T.). Das ἀπό (22) 36. 41. 48.  
49. 51. 62. 90. 93. 106. 147. 198. 233. 306. 308. will nur  
das קָרַח besonders wiedergeben.

Also: קָרַח קָרַח קָרַח הַיָּמִי

ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας

δῶτε — קָרַח תָּשִׁיב — δίδωμι 47, 6. 51, 23. 59, 21. 60, 17  
61, 3.

περὶ ἁμαρτίας steht in Lev und Nu fast nur für קָרַח.  
קָרַח ist περὶ ἁμαρτίας Lev 5, 7 2 R 12, 17; ἁμαρτία Nu  
18, 9 (Gen 42, 21 קָרַח) vgl. 1 Chr 21, 3 (קָרַח); Jer 51, 5  
steht ἀδικίας. Aber jedenfalls ist קָרַח hier gemeint.

Also: קָרַח תָּשִׁיב קָרַח

(Duhms Rekonstruktion geht über LXX hinaus).

ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὀψεται σπέρμα μακρόβιον

Das ergibt zunächst:

יִשְׁמַח בְּיָמָיו וְלֹא יִשְׁמַח בְּיָמָיו

<sup>1</sup> Das zweimalige βούλεται 305 ist aus βούλεται verdorben; an  
קָרַח ist kaum zu denken.

oder, wenn  $\aleph\alpha\aleph\Gamma$  mit  $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$  im Recht sein sollte,  $\aleph\omega\aleph\aleph$ . Doch kann das auch Konformierung (nach  $\aleph\omega\aleph\aleph$ ) sein, und, falls MT mit  $\aleph\omega\aleph$  im Recht ist, liegt eine Entstellung in  $\aleph\omega\aleph$  näher<sup>1</sup>.

$\mu\alpha\kappa\rho\acute{o}\beta\iota\omicron\varsigma$  nur hier.  $\aleph\omega\aleph$  ist  $\pi\rho$  3, 2. 16 durch  $\mu\acute{\eta}\kappa\omicron\varsigma$  βίου gegeben, Hi 12, 12 durch  $\mu\omicron\lambda\acute{o}\varsigma$  βίος,  $\psi$  20, 5. 22, 6. 90, 16. 92, 5. Thr 5, 20 durch  $\mu\alpha\kappa\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$  ἡμερῶν.  $\aleph\omega\aleph$  ist  $\mu\alpha\kappa\rho\eta\mu\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$  Dt 5, 33. 6, 2. 11, 9. 32, 49. Jud 2, 7 oder  $\mu\alpha\kappa\rho\acute{o}\eta\mu\epsilon\rho\omicron\varsigma$  γίνομαι Dt. 4, 40 oder  $\mu\alpha\kappa\rho\chi\rho\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$  γίνομαι Ex 20, 12 Dt 5, 16 oder  $\mu\alpha\kappa\rho\chi\rho\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$  εἶμι Dt 17, 20, endlich  $\mu\alpha\kappa\rho\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota\nu$  ἡμέρας Koh 8, 13. Somit scheint an  $\aleph\omega\aleph$  oder wie in MT  $\aleph\omega\aleph$  gedacht<sup>2</sup>.

Also:  $\aleph\omega\aleph$   $\aleph\omega\aleph$   $\aleph\omega\aleph$   $\aleph\omega\aleph$

$\kappa\alpha\iota$  βούλεται κύριος ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ

κ. β. κ. —  $\aleph\omega\aleph$   $\aleph\omega\aleph$

$\alpha\phi\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\omega$  steht in Jes neben vielen andern Fällen besonders gern für  $\aleph\omega\aleph$ , nie für  $\aleph\omega\aleph$ .  $\aleph\omega\aleph$  ist meist  $\epsilon\upsilon\delta\omicron\delta\acute{o}\omega$  und  $\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\delta\acute{\upsilon}\nu\omega$ , auch  $\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\delta\omicron\delta\acute{o}\omega$ . Mit Jes 38, 15  $\kappa\alpha\iota$  ἀφείλατό μου τὴν ὀδύνην τῆς ψυχῆς läßt sich nichts anfangen, da nicht sicher ist, ob und wie LXX  $\aleph\omega\aleph$  gemeint hat. Nu 11, 17 ist es  $\aleph\omega\aleph$ , Gen 31, 9. 16. 1 Sam 30, 18 Hos 2, 9  $\aleph\omega\aleph$ . Eine ganze Reihe der hebräischen „Äquivalente“ für  $\alpha\phi\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\omega$  scheint nahe zu legen, ἀφελεῖν in  $\aleph\omega\aleph$  zu suchen. Man könnte an  $\aleph\omega\aleph$  denken, das neben  $\aleph\omega\aleph$  sehr oft durch ἀφ. gegeben ist ( $\aleph\omega\aleph$  stets ἀφαίρεμα). Doch ist das nur Opferterminus in Lev und Nu und trotz  $\aleph\omega\aleph$  wird hier kaum mehr an Opfer gedacht sein. Nun steht für  $\aleph\omega\aleph$ , ni. hi., in Jes  $\acute{\omega}\zeta\omega$  19, 20. 20, 6;  $\acute{\rho}\acute{\upsilon}\omicron\mu\alpha\iota$  5, 29. 36, 14. 15. 18.

<sup>1</sup> 106 δῶ —  $\aleph\omega\aleph$ ?? oder ist die Endung —  $\omega$  ausgelassen? Athanasius und Theodoret zeigen die weiteren Konformierung  $\acute{\omega}\psi\epsilon\omicron\delta\alpha$ . — 106 hat noch  $\kappa\alpha\iota$  vor  $\acute{\omega}\psi\epsilon\omicron\delta\alpha$ .

<sup>2</sup>  $\aleph\omega\aleph$  nicht in A.T. — Nicht  $\aleph\omega\aleph$  (Duhm)

29. 20. 37, 11. 12. 38, 6; ἐξαίρεω 31, 5. 42, 22. 43, 13. 44, 17. 20. 47, 14. 50, 2. 57, 13<sup>1</sup>. Danach scheint es mir sehr naheliegend anzunehmen, daß ἀφελεῖν für מלץ steht und לץ meint (ohne ל wie מכד).

ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψ. αὐτοῦ = מן הכאב (למע — πόνος 59, 4 vgl. oben v 4).

Somit ist gemeint:

מלץ הכאב לץ מלץ מלץ

Cheyne: G takes no account of מלץ מלץ ist also auf מלץ zu beschränken. — ἐν χειρὶ αὐτοῦ fügen hinzu 22. 23. 36. 48. 51. 62. 87. 90. 91. 93. 97. 104. 144. 228. 308. 309.

11. δεῖξαι αὐτῷ φῶς καὶ πλάσαι τῇ συνέσει

δείκνυμι meist מלץ (30, 30. 39, 2; 48, 9: מלץ, also מלץ 49, 14. 48, 17 מלץ). Also מלץ oder מלץ (cf. Dt 1, 33) oder ohne ל מלץ.

φῶς meist מלץ, in Jes über 20 Mal (50, 11 מלץ: מלץ; 4, 5. 59, 10. 62, 1 — מלץ; 18, 4 מלץ).

πλάσσω meist מלץ (27, 11. 43, 1. 44, 2. 9. 10. 21. 24. 45, 18. 49, 5; 48, 8. מלץ: מלץ) — nur 29, 6. 16 מלץ c. d.

πλάσαι ist kaum richtig (trotz Hier: formare). Es wird מלץ zu lesen sein (Cheyne). מלץ ist meist מלץ (15, 9. 22, 7. 28, 8. 40, 2), aber auch מלץ q. hi. (cf. Jer 50, 19). — מלץ ist meist ἐμπλήδω (ἐμπλήμην) — so Jes 9, 20. 44, 16. 58, 10. 11. 66, 11; 23, 18 (מלץ); 1, 11 steht πλήρης εἰμί; 55, 2. 56, 11. πλησμονή — מלץ. Also: מלץ oder מלץ oder ohne ל מלץ (cf. Hi 38, 27).<sup>2</sup> מלץ hi. mit ל steht auch 58, 11 (Thr 3, 15 ψ 103, 5). σύνεσις in Jes meist

<sup>1</sup> Dahms מלץ ist in LXX meist ἐξαίρεω, was aber nur Lev 14, 40 2 Sam. 22, 20 und in mehreren ψ vorkommt; sonst ῥύομαι und ἐνο-  
αλίζω u. a. Das Verbum מלץ kommt in Jes nicht vor. Es ist — cf.  
oben — an מלץ zu denken. Ob מלץ in H gehört, geht uns hier nichts an.

<sup>2</sup> α' δ' ἐμπλησθήσεται σ' χορτασθήσεται.

בִּינָה, בִּין c. der., 47, 10 חָכְמָה; עַד an mehreren Hiobstellen und πρ 20, 18. Es wird עַד gemeint sein.

Also: עַד חָכְמָה וְיָדָהּ יְהוָה

δικαιῶσαι δίκαιον εὐδουλεύοντα πολλοῖς

δικαιῶσαι = רָצִיתָ Jes 5, 23. 43, 9. 26. 45, 24. 50, 8; 42, 21 (רָצָה: רָצִיתָ); הָרִיב 1, 17. Also רָצִיתָ (ל; רָצִיתָ). — δίκαιος = רָצִי; vgl. 1 R 8, 32. 2 Ch 6, 23. Für εὐ weiß ich keinen Rat; Hi 28, 23 ist רָצִי = εὐ συνέστησαν. Ist es μου?

δουλεύων für רָצִי 65, 12—15.

Also etwa: רָצִי עַד רָצִי רָצִי

καὶ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει

zu ἀμαρτία = עָוֹן vgl. zu v 5.

ἀναφέρω vgl. zu v 7.; meist ἠγείρω (57, 6. 60, 7. 66, 3); 18, 7 ist es הוֹבִיל, 53, 12 נָשָׂא (noch etwa 3 mal). הָבִיל ist 46, 4 ἀναλαμβάνω; sonst ἀνέχομαι, ὑπέχω, πονέω. Möglich ist ja hier הָבִיל, wahrscheinlicher aber (cf. 18, 7) הָבִיל.

Also: הָבִיל הוֹבִיל הוֹבִיל

12. διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς

διὰ τοῦτο = לְכֵן 51, 21. 52, 6 und so meistens in Jes.

κληρονομήσει: κλ. sonst meist יָרַשׁ (Jes 14, 21. 34, 17. 54, 3. 57, 13. 60, 21. 61, 7. 63, 18. 65, 8), dann הָרַשׁ q. hi. (nur 49, 8); κληρονομία הָרַשׁ (19, 26. 47, 6. 49, 8. 54, 17. 58, 14. 63, 17); 17, 14 steht הָרַשׁ und הָרַשׁ; הָרַשׁ nur hier. Die Übersetzung der LXX weist klar auf ein הָרַשׁ לֹא (ל = αὐτός dat. eth. — vgl. v 5 ἡμεῖς = לֹא) hin (vgl. Duhm). — 54, 17 steht für הָרַשׁ κατασθαι.

πολλούς: הָרַשׁ q. steht mit הָרַשׁ loc.: Jos 17, 6 (הָרַשׁ הָרַשׁ בניו), Nu 18, 20. Dt 19, 14. (הָרַשׁ); mit הָרַשׁ des Anteils Jud 11, 2 (בְּבֵית אֲבִינִי); ψ 81, 8 (תַּנְחֵל בְּכָל הַגּוֹיִם) hat den Sinn, den LXX hier wiedergeben will, doch steht dort

1 Der „Text von LXX“ lautete also nicht הָרַשׁ הָרַשׁ (Duhm).

2 δικαιῶς 48 scheint verstümmelt.

τακληρονομήσεις ἐν. Es bleibt zweifelhaft, ob LXX  $\pi$  edergegeben hat (gegen Duhm und Cheyne).

Also: לכן ינחל לו [ב]ים

καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκύλα

μερίζω: meist  $\pi\lambda\eta$  c. der., in Jes nur hier.  $\pi\lambda\eta$  — μερίς, 14, 57, 6. —  $\pi\lambda\eta$  ist meist μερίζω, διαμερίζω, διαρέω, διαρ. Jes 34, 17 διαρ. 9, 2 (auch neben  $\pi\lambda\eta$ ); 33, 23  $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$  ist παραδίδοναι die beliebte Auskunft; 61, 7  $\pi\lambda\eta$  —: das sind sämtliche Jesajastellen. Auch hier  $\pi$  gemeint sein<sup>1</sup>.

σκύλα meist  $\pi\lambda\eta$  (8, 1. 4. 9, 2. 33, 4; 49, 24 f.  $\pi\lambda\eta$ ). Daß ἰσχυρῶν das  $\pi\lambda\eta$  wiedergeben will, ist nicht zu bezweifeln. Zu  $\pi$  — ισχ. vgl. 8, 7.

Also:  $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$

ἀνδ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ

zu ἀντί —  $\pi\lambda\eta$  vgl. zu v 9. ἀνδ' ὧν —  $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$ , nur hier Jes; vgl. Jer 29, 19. 50, 7.

παρεδόθη: vgl. zu v 6. Es steht nur hier für  $\pi\lambda\eta$ .  $\pi\lambda\eta$  32, 15. ἐρχομαι ἐπὶ (nif.) v. πνεῦμα;  $\pi$  140, 8 ἀνταναιρέω ( $\pi$ ); Th 4, 21 steht ἀποχέω (hithp.). παραδίδωμι wird also ch hier das beliebte farblose Auskunftsmittel für das schwere“ Wort  $\pi\lambda\eta$  sein, d. h. für  $\pi\lambda\eta$  — subj.  $\pi\lambda\eta$ .

Also:  $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$

καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη

Zu ἀνομος —  $\pi\lambda\eta$  vgl. v 5.

λογίζομαι, vgl. v 4; meist  $\pi\lambda\eta$ ;  $\pi\lambda\eta$  noch 2 Chr 5, 6).  $\pi\lambda\eta$  meist ἀριθμέω, auch 2 Chr 5, 6 (λογ.) neben  $\pi$  (ἀρ.). 65, 12 steht das beliebte παραδώσω. Es wird meint sein:

$\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$   $\pi\lambda\eta$

<sup>1</sup> Q\* παραίται.

καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀντίεγκεν

ἀμαρτία — אָמַרְתָּ 1, 18. 38, 17.

ἀναφέρω — נָשָׂא Nu 14, 33 Dt 14, 24 Hi 7, 13

נָשָׂא — φέρω 30, 6. 40, 11. 52, 11. 53, 4. 60, 6. 64, 6. Vgl. v. 11 (ἀναφέρω — יָבֵל hi). Also:

וְהוּא חָמָא רַבִּים נָשָׂא

καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη

Für ἀνομίας haben AQ\* 26. 86. 109. 144. 147. 233. 302. 305 ἀμαρτίας: vgl. zu v 5. Gemeint ist aber חַטֹּאת (vgl. 58, 1 ἀμάρτημα).

Für αὐτῶν bieten 303. 305 ἡμῶν, was Konformierung nach v 6 zu sein scheint.

παράδιδωμι für נָתַן hi: vgl. zu v 6. Gemeint ist dann נָתַן.

διὰ vgl. zu v 7.; auch 60, 9 steht es für לְ.

Also wird anzunehmen sein:

וְלִשְׁמֵעָם יִשְׁנֶה (?!)

Nach unsern Ergebnissen wird man den folgenden hebräischen Text als den von LXX gemeinten feststellen dürfen. Wie manches darin nur mit großer Reserve vorgeschlagen ist, geht aus dem Bisherigen hervor. Auf Einheitlichkeit der Orthographie ist es nicht abgesehen und von der scriptio plena oder defectiva des MT nur abgegangen, wo das von LXX Vorausgesetzte abweicht.

52, 13. הָגָה יִשְׁכִּיל עֲבָדֵי וִירוּם וְנִשְׂאֵי מֵאֵד

כִּי־אֵשֶׁר יִשְׁמָעֵי עַל־רַבִּים כֵּן מִשְׁדָּתִּי מֵאִישׁ מֵרֶאֶךְ וְתַמְאֲרֶתְךָ  
מִבְּנֵי אָדָם

15. כֵּן יִתְמֹא נֹוִים רַבִּים עָלָיו וְיִקְפְּצוּ מַלְכִּים מִיָּהָם כִּי אֵשֶׁר לֹא  
מֵר לָהֶם עָלָיו רָאוּ וְאֵשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ הַתְּבוּנָה

53, 1. אֲדִינִי מִי הָאִמֶּן לְשִׁמְעֲתִי וְדוּעַ יִהְיֶה עָלַי מִי נִגְלָתָה

2. [וְנִגְלָתָה] כִּי־נִקַּח לִפְנֵי כְּשֶׁרֶשׁ בְּאֶרֶץ צִיָּה לֹא תֹאֵר לוֹ וְלֹא

תִּקְרַע וְנִרְאָהוּ וְלֹא מִרְאָה וְחִמְדָּה

\* אֲדִינִי 5 ? יִתְמֹא 4 ? יִשְׁמָעֵי 3 oder שָׁמְעֵי 2 ? וְנִגְלָתָה +

3. ותארוי נבזה וחדל אישים איש [ב]מכתי ידוע חלי כי  
הקמתי פנים ממנו + נבזה ולא נחשב  
4. הוא חלינו נשאי ומכאבינו מכלם ואנחנו חשבנוה יגע  
ומכה<sup>6</sup> ומענה<sup>7</sup>  
5. והוא מחלל מפשעינו ומדכא מעונותינו מוסר שלומנו עליו  
בתברתו נקרא לנו  
6. כלנו כצאן תעינו איש לדרך פנינו ויהיה הפגיע בו את  
עונותינו  
7. והוא מקנה<sup>8</sup> לא יפתח פיו כשה למבח יובל וכרחל לפני  
הנזח<sup>9</sup> נאלמה כן לא יפתח פיו  
8. בעני משפטו לקח את דורו מי ישוחח כי נגור מארץ חייו  
מפשעי עמי נהג<sup>10</sup> למות  
9. ואתן את רגם בקברו ואת עשרם במוות<sup>11</sup> על לא חסם  
עשה ולא מרמה בפיו  
10. ויהיה חסך דכאו קחלי אם תשימו אשם נמשנו<sup>12</sup> תראה ורע  
יארץ ימים ותקץ יהיה הנזיל מעמל נמשו  
11. תראתו<sup>13</sup> אור והשקעני<sup>14</sup> ברעת הנזיק<sup>15</sup> צדיק עבד לרבים  
ועונתם הוא יחל<sup>16</sup>  
12. לכן ינחל לו [ב]רבים ואת עצומים יחלק שלל תחת אשר  
מקרה למות נמשו ואת פשעים נמנה והוא תקא רבים נשא  
ולמשעיהם<sup>17</sup> יקנע<sup>18</sup>

Wenn die vorstehende Arbeit die Einsicht verstärken hilft, wie vorsichtig einerseits LXX zu benutzen ist, wie viel Vergleichung nötig ist, um ihre Meinung festzustellen, sie aber andererseits eine erschöpfende Vergleichung, die amentlich in den Sprachgebrauch des einzelnen Übersetzers indringt, in sehr vielen Fällen eine größere Sicherheit über

1 oder מראו? 2 oder במכה? 3 oder מקמתי? 4 oder פניו? 5 oder יגיע? 6 oder בניע תב? מכה ובעני 7 oder אלהים + 8? (חמאנו) ח הוא נש  
לשקע, להשקע ev. 9 לראתו ev. 10 נמשכם 11? ינהג 12? נזוח 9? מקנה  
ev. 13 Sollte dvηγγελαμεν (dvηγγελαμεν) ev. 14 לקח 15? יסבל 16? ולמשעם 17? ev. 18 aus dvηγγελας (dvηγγελας) πέν (Ggts v 4) verdorben sein? Dann  
richte auch LXX einfach an רעל.

das „Gemeinte“ ergibt, als zuvor möglich schien, so ist ihr Zweck erreicht, und der Grieche wird, so benutzt, wenn auch oft mehr negativ, fruchtbarer als bisher für die Arbeit am hebräischen Texte sein.

Ich will bei dieser Gelegenheit zu meinen „Bemerkungen z. alex. Übers. des Jesaja“ ZAW XXII, 238—264 einiges nachtragen.

S. 240. 49, 8.: εἰς σωτηρίαν Min. 51 erklärt sich durch den Blick des Abschreibers auf das gleich folgende εἰς σωτηρίαν.

S. 245. 48, 16 (45, 19) σκοτεινῆς 239. 306.

S. 246. 51, 5. εἰς φῶς haben außer M noch 22. 48. Möglicherweise hat auch v 4 eingewirkt, wo לֹא־ — εἰς φῶς nicht lange hinter מִצַּל kommt.

S. 249—252. Umgekehrt hat 45, 11 (עַל בְּנֵי וְעַל מַעַל יָדִי) auf 29, 23 gewirkt in der Glosse מַעֲשֵׂה יָדִי zu יָדִי (LXX: ὅταν ἴδωσιν τὰ τέκνα αὐτῶν τὰ ἔργα μου; cf. d. Varianten).

Nach Duhm ist בְּנֵי וְעַל ebenfalls Glosse.

S. 253. 45, 13. ist ἐπιστρέψω 228 auch aus Amos geflossen? Am 9, 14 hat übrigens Min. 40 ἀποστρέψω.

S. 254. 60, 4: πάντα = כֻּלָּם bieten 23 und (vor τὰ τέκνα) 62. 90. 144. 147. 233. 308.

S. 255 f. 42, 4: für ὀνόματι kann ich jetzt auf 26, 8 verweisen: ἡλπίσαμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου (לְשֵׁם | יְיָ H); A scheint σου auszulassen.

S. 260. 49, 1. ist מַחֲקָ רַב (Hi 14, 5) gemeint?

S. 263. רִנָּה geben als καὶ τέρπον (sonst ψ 64, 8 Zach 2, 10; Hi 39, 13 [וִרְנִים]; 1 R 8, 28 τέρψις) Q<sup>ms</sup> 23. 36. 48. 51. 62. 90. 144. 308.

Zu S. 241: zu 42, 6 vgl. Giesebrecht, Knecht Jahves 161 f.

S. 249 Z. 1 v. u. ist zu lesen: S. 258 und 260.

S. 252 Z. 15 v. o. „Dann“ statt „Denn“.

S. 258 Z. 11 v. u. l. S. 247 statt 10.



## Die Komposition des Buches Jona.

Von

Hans Schmidt in Naumburg am Queis.

Im Jahre 1887 hat W. Böhme in dieser Zeitschrift zu beweisen versucht, daß im Buche Jona zwei Rezensionen einer Erzählung in einander verflochten sind. Dieser Versuch hat, soviel ich sehe, bisher nur Widerspruch gefunden. Ich glaube mit Recht. Aber die einzelnen Schwierigkeiten, die Böhme betont hat, sind unleugbar vorhanden und mit der sehr anfechtbaren Behauptung, daß „Geschlossenheit und Genauigkeit der Darstellung“ bei „alten Schriftstellern sehr selten angetroffen wird,“ nicht aus der Welt geschafft.

Ich untersuche deshalb im Folgenden aufs neue den literarischen Prozeß, der zu der gegenwärtigen Gestalt des Buches geführt hat.

Es ist zweckmäßig, dabei vom 2. Kapitel auszugehen; denn hier ist die Literarkritik zu einem fast allgemein anerkannten Resultat gelangt. Seit de Wette<sup>1</sup> und Knobel<sup>2</sup> hat sich die Erkenntnis immer mehr durchgesetzt, daß der „Psalm des Jona“ der Erzählung fremd und als ein ursprünglich selbständiges Gedicht auszuscheiden ist. Von den Gründen für diese Ausscheidung sind besonders die folgenden zu nennen:

---

<sup>1</sup> Lehrbuch der hist. kritischen Einleitung. S. 298.

<sup>2</sup> Prophetismus der Hebräer. II. S. 377.

1. Der Psalm ist ein Dankgebet. Mag man sich nun den Propheten im Leibe des großen Fisches noch so dankbar für die Errettung vom Tode des Ertrinkens denken, so müßte er doch wenigstens am Schluß des Gebetes auf göttliche Weiterhilfe bedacht sein. Aber auch da spricht er nur von Tempelliedern und Dankopfern.

2. Nach allem, was dem Gebet in der Erzählung vorangeht und folgt, müßte es, wenn es ursprünglich wäre, den reumütigen Entschluß des Propheten zur Ausführung des Befehles, dem er sich durch die Flucht entzogen hat, enthalten.

3. Die Ausdrücke, die auf die überstandene Gefahr des Ertrinkens weisen, sind in andern Psalmen, also wohl auch hier, bildlich zu verstehen.

Dem Leser, der den Psalm eingefügt hat, lag der Text in folgender Gestalt vor: „Und Jona war im Leibe des Fisches drei Tage und drei Nächte lang. Da (endlich) betete Jona zu Jahve seinem Gott aus dem Leibe des Fisches. Da gab Jahve dem Fisch Befehl, und er spie Jona ans Land.“

Was wird den Leser zur Einfügung des Psalmes in dieses Erzählungsstück veranlaßt haben? Abgesehen davon, daß er den Inhalt des וַיִּתְחַלֵּל vermißte<sup>1</sup> (Nowack), dürfte ihm der schnelle Wechsel in der Handlungsweise Gottes (vom Zorn wider Jona zur Gnade) zu unvermittelt erschienen sein, ein inbrünstiges Gebet sollte ihn nachdrücklicher motivieren. Daraus erklärt sich dann auch, daß er das Lied nicht an der für seinen Inhalt viel besser passenden Stelle nach

<sup>1</sup> Vergl. z. B. „das Gebet des Manasse,“ das dem וַיִּתְחַלֵּל in II. Chron. 33, 13 seine Entstehung verdankt; außerdem den „Psalm der Hanna“ 1 Sam. 2, das Lied des Hiskia Jec. 38 u. den „Gesang der drei Männer im feurigen Ofen.“ In den letzten drei Fällen haben wie im Buch Jona selbständige Lieder zur Auffüllung gedient, die dem Erzähl- anderweit vorlagen.

Vers 11 einschob, sondern vorher, ehe Jahve dem Fisch befiehlt, Jona ans Land zu speien.

Einen hinsichtlich seiner Motive ganz ähnlichen Eingriff in den ursprünglichen Gang der Erzählung glaube ich in dem Abschnitt 3, 6—9 finden zu müssen. Vers 5 rufen die Männer von Ninive ein Fasten aus und legen Trauerkleider an. Vers 7 läßt der König das Fasten noch einmal ausrufen und Vers 8 seinen Untertanen, die doch bereits in Trauergewänder gekleidet sind, auch dazu noch einmal Befehl erteilen. Das ist in einer Erzählung, die aus einem Guß geflossen ist, schwer verständlich. Wollte man aber auch mit Kuenen sagen, daß „zur Beseitigung des Widerspruchs zwischen diesen Versen nur ein wenig guter Wille gehöre,“ so fällt doch für die Ausscheidung ins Gewicht, daß in Vers 5 das Anlegen der Trauergewänder mit לבש שקים in Vers 6 und Vers 8 aber mit כסה שקים wiedergegeben ist, und daß „Ausrufen“ Vers 5: קרא Vers 6: ויעי heißt (vergl. Böhme a. a. O. S. 239 f. u. S. 264).

Der Sachverhalt scheint mir hier dem in Kapitel 2 erschlossenen analog zu sein. Hier wird der Text ursprünglich gelautet haben: V. 5 „Da glaubten die Männer von Ninive Gott und riefen ein Fasten aus und legten Trauerkleider an von dem Größten unter ihnen bis zum Kleinsten. V. 10. Als aber Gott ihre Werke sah, daß sie umkehrten von ihrem bösen Wege, da ließ er sich das Böse gereuen, das er ihnen zu tun gedroht hatte, und tat es nicht.“ Ein späterer Leser fühlte auch hier das Bedürfnis der Erweiterung. Dabei ist beachtenswert, daß die Auffüllung auch hier an einer Stelle erfolgt ist, wo in der Originalerzählung ganz kurz ein Wandel im Verhalten Jahves (vom Zorn wider Ninive zur Gnade) geschildert war. Dem Bearbeiter schien also auch hier der Gott des Originals zu leicht versöhnlich zu sein. Und auch darin ist dieser Einschub

dem des 2. Kapitels ähnlich, daß er einen kleinen Zug seiner Vorlage weiter ausführt: bot in Kapitel 2 die kurze Erwähnung des Betens Anlaß zur Auffüllung, so hier die kurze Notiz, daß „vom Größten bis zum Kleinsten“ gefastet sei: das Fasten der Großen ist die reizvolle Situation, die den Leser festhält und ihn bestimmt von dem Allergrößten — dem König — zunächst und dann noch einmal von ihm und seinen Großwürdenträgern (V. 7.) zu reden.

Hier ist es also die nachdrückliche Wiederholung eines einzelnen Momentes seiner Vorlage, deren sich unser Bearbeiter zur Bereicherung und Erweiterung der ursprünglichen Erzählung bedient. Auch hierfür haben wir in der hebräischen Literatur zahlreiche Analogien.<sup>1</sup>

Eine dritte Auffüllung verrät sich m. E. in folgenden Schwierigkeiten:

1. I, 11. fragen die Schiffer Jona: „Was sollen wir mit dir tun?“ Es ist ihnen also durch die Losentscheidung unzweifelhaft geworden, daß mit Jona etwas geschehen muß, wenn sie gerettet werden wollen. Natürlich etwas Böses. Da erwarten wir, daß sie der Aufforderung des Propheten, ihn ins Meer zu werfen unverzüglich Folge leisten werden. Statt dessen mühen sie sich in direktem Widerspruch mit dem im Lose kundgewordenen Gotteswillen, mit dem Propheten an Bord das Ufer zu erreichen.

2. Sie wissen, daß Jahve um des Jona willen ihr Schiff zerbrechen will, da müssen wir uns nun höchlichst verwundern, daß sie gerade Jahve um Verzeihung bitten, als sie den von ihm Verfolgten seinem Zorn preisgeben wollen; ja, daß sie ihn Jahve gegenüber sogar als unschuldig bezeichnen.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Judic 2, 17, wo die Schilderung des Götzendienstes aus 2, 12 f. wiederholt wird mit der Steigerung, daß die Israeliten auch unter den Richtern gefrevelt haben.

3. Vers 16 will augenscheinlich die Bekehrung der Schiffer durch alles, was sie erlebt haben, also den Beginn ihrer Jahveverehrung erzählen.<sup>1</sup> Da paßt es nicht, daß sie schon vorher zu Jahve beten.

Scheiden wir V. 13 und 14 aus, so erhalten wir einen schönen, lückenlosen Zusammenhang, während gegenwärtig V. 13 nach V. 12 ebenso unvermittelt und überraschend wirkt, wie 15 nach 14.

So wird der ursprüngliche Text an dieser Stelle gelautet haben:

„Was sollen wir dir tun, daß das Meer uns in Ruhe lasse, denn das Meer stürmt immer heftiger?“ Er antwortete ihnen: „Nehmt mich und werft mich ins Meer; dann wird das Meer euch in Ruhe lassen; denn ich weiß, daß dieser große Sturm meinetwegen über euch gekommen ist. Da nahmen sie den Jona und warfen ihn ins Meer. Und sogleich war das Meer still und wütete nicht länger. Die Männer aber fürchteten sich sehr vor Jahve und opferten ihm und gelobten Gelübde.“

Hier befremdete den späteren Leser aufs Höchste, daß heidnische Schiffer den Jahvepropheten ungestraft ins Meer werfen dürfen. Die Lösung für dieses Problem fand er darin, daß sie das 1. auf Jahves ausdrücklichen Befehl und 2. erst dann tun, als sie Jona selbst befragt haben. Dies Letztere aber — das Zögern der Schiffer, fand er in ihrer Frage zu leise zum Ausdruck gebracht, und so schrieb er Vers 13 und 14, um nachdrücklich hervorzuheben, daß die Schiffer sich die größte Mühe gegeben hätten, der *ira necessitas* eines Prophetenmordes zu entgehen. Gleichzeitig läßt er sie selbst mit Nachdruck konstatieren, daß sie

<sup>1</sup> Vergl. schon Nachtigall: „Über das Buch des A. T., mit der Aufschrift Jonas“ in Eichhorns allgem. Bibl. der biblischen Literatur IX. 1799. 222.

nur Jahves Befehl ausführen und darum keine Strafe verdienen (14b).

Auch hier bildet also der Einsatz die nachdrücklich Unterstreichung eines Zuges der Originalerzählung. Und auch darin verrät er vielleicht die gleiche Herkunft wie die vorher ausgeschiedenen Stellen, daß er sich, wie diese, bemüht, Gottes Handeln von einem Anstoß, den der ursprüngliche Text dem späteren Leser bot, zu befreien. War für die ersten beiden Einsätze die schnelle, zu wenig vermittelte Sinnesänderung Gottes der Anlaß, so ist es hier das Befremden über seine Freundlichkeit gegen die heidnischen Schiffer, was die Auffüllung herbeiführt.

Auch die Verse 1,1—10a haben m. E. eine Erweiterung erfahren. Darauf führen folgende Beobachtungen:

1. Als der Sturm die Schiffer bedrängt, rufen sie zunächst zu ihren Göttern und werfen dann das Gerät ins Meer. Jona steigt hinab zum Schiffshinterteil und legt sich schlafen. Der Kapitän folgt ihm, um ihn zu wecken und ihn zur Beteiligung an dem Gebet aufzufordern. Hier müssen wir uns zunächst fragen: Wie ist der Zug, daß Jona schläft, in unserer Erzählung zu verstehen? Die meisten Ausleger<sup>2</sup> deuten ihn so, daß Jona schon vor Beginn des Sturmes im Gefühl der Sicherheit, weil er Jahves Arm empfunden, eingeschlafen ist. Hitzig dagegen sagt: „Bei Entstehen des Sturmes sonderte er sich in seinem bösen Gewissen (V. 12) von den übrigen, warf sich mutlos hin und schlief abgespannt und sich selbst aufgebend ein.“

<sup>1</sup> Vergl. z. B. wie Gen. 18, 17 ff. die Abraham widerfahrene Ebn mit der Gottheit sprechen zu dürfen, durch einen Zusatz nachdrücklich unterstrichen wird. (Gunkel: Genesis: S. 184).

<sup>2</sup> Keil, Kleinert, Wellhausen, Nowack, Marti und andere.

<sup>3</sup> Wohl im Anschluß an Hieronymus: „consciens erat fugae et peccati, quo domini praecepta neglexerat . . . Quod autem dormit, non securitatis est, sed moeroris.“

ine dritte Ansicht endlich geht dahin, daß Jona grimmig  
ber Jahves Befehl von nichts mehr wissen will, und sich,  
ls der Sturm losbricht, wie ein trotziges Kind schlafen legt.

Bei allen drei Ansichten, deren diametrale Verschieden-  
heit (Jona soll sorglos oder vom bösen Gewissen gequält  
oder trotzig sein) m. E. am besten dafür zeugt, daß der  
Schlaf des Propheten im Gedankengang unserer Erzählung  
schwer zu erklären ist, scheint es mir nun gleich befremd-  
lich zu sein, daß nicht gesagt wird, was Jona tut, als ihn  
der Schiffskapitän mit der Aufforderung weckt, er solle seinen  
Gott anrufen.

War Jona sorglos vor dem Sturm eingeschlafen (was  
auch wohl ausdrücklich gesagt sein müßte), so erwarten wir  
mit Spannung, was er tut, als er, von dem Kapitän unsanft  
erweckt, das Meer stürmen sieht. Verharrt er trotzdem in  
einer Sorglosigkeit und betet nicht zu Jahve? Oder leistet er  
der Aufforderung des Kapitäns bestürzt und furchtsam Folge?

War Jona aber vom bösen Gewissen gepeinigt  
ingeschlafen, so sind wir nicht minder gespannt, zu erfahren,  
ob die Not, die sogar den heidnischen Kapitän treibt, ihn  
zum Gebet zu Jahve aufzufordern, der Stimme seines Ge-  
wissens zum Siege verhilft, so daß er nun reumütig zu Jahve  
betet.

War er endlich in kindischem Trotz eingeschlafen, so  
muß uns der Erzähler doch sagen, ob dieser Trotz soweit  
getrieben wird, daß er auch auf fremde Aufforderung hin  
das Gebet zu Jahve verweigert, oder ob er jetzt, von einem  
Leiden an seine Pflicht gegen Jahve erinnert, nachgibt und  
betet. In keinem Falle kann man m. E. sagen: „Daß Jona  
dem Weckruf des Kapitäns Folge geleistet hat, wird als  
selbstverständlich übergangen.“<sup>1</sup>

Gerade, daß Jona jener Mahnung folgt, ist am wenigsten

<sup>1</sup> Keil 2. St., ebenso Nowack und Marti.

selbstverständlich. Viel erklärlicher und dem Gang der Erzählung viel entsprechender wäre es, wenn er sich in seinem Trotz sogar der Aufforderung des heidnischen Schiffshauptmannes gegenüber weigerte, Jahve um Hilfe zu bitten. Aber wie hätte dieser Höhepunkt im Vergehen des Jona — zugleich ein Glanzpunkt in seiner Charakteristik — übergangen werden können!

Kurz, daß die Entscheidung, die Jona auf die Aufforderung des Kapitäns hin trifft, nicht mitgeteilt wird, muß im höchsten Maße befremden.

2. Eine zweite Schwierigkeit liegt in den Worten, die die Schiffer sprechen, nachdem das Los den Jona als schuldig bezeichnet hat. Wenn wir hören, daß jemand zu einer Strafe verurteilt ist, so wird unsere erste Frage sein: „Weshalb denn? Was hat er denn getan?“ So erwarten wir unbedingt, daß die Seeleute, als das Los den Jona als schuldig bezeichnet hat, fragen: „Was hast du getan? Womit hast du diesen Gotteszorn verdient?“<sup>1</sup> Und wenn

<sup>1</sup> Daß man diese oder eine ähnliche Frage erwarten muß, zeigen die Erklärungen und Übersetzungen mit aller Deutlichkeit: so übersetzt z. B. Dathe (*Prophetæ minores*) die in LXX fehlende Glosse (V. 8 באשר למִי־הָרַעַה הוּמָת לוֹ): *cur tantum malum nos evenit; wahrscheinlich weil er darin die Frage nach Jonas Schuld vermutet.* Ebenso schon Hieronymus: „Interrogatur persona, regio, iter, civitas, ut ex his cognoscatur et causa discriminis“. Ebenso Keil (nach Maurer): Die Schiffer wollen durch die Wiederholung der Frage Jona veranlassen, *culpam suam et scelus detegat.* Ferner Hitzig und Gerlach: „da A. T. mit Einleitungen und Anmerkungen“: „Sie fragen nach Herkunft usw., um mit diesen Umständen zugleich das Bekenntnis der Schuld zu vernehmen.“ Ebenso Friedrichsen: „Kritische Übersicht der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas“ 1841 S. 10: „Sogleich wendet sich alles an ihn mit der Frage: wer und woher er sei, welches Geschäft er habe, und was für ein Verbrechen er begangen habe.“ Endlich Marti Kurzer Handkommentar, *Dodekapropheten* S. 250: „Auf die Frage nach seinem Gewerbe antwortet Jona nicht, daß er dagegen seine Religion, nach der er nicht gefragt ist, bekennet, deutet den Fragenden an, worin seine Schuld liegt.“



es nach Vers 10 b den Anschein haben kann, von Vergehen gegen Jahve etwa schon unterrichtet waren, es vollends befremdlich, daß sie ihn jetzt nach seinem Äußeren, seinem Volk und Vaterland fragen; denn über das Äußere ergelien ließ sich ja gar nicht sprechen, ohne daß man von Volk und Vaterland des Propheten und von dem Zweck seiner Reise die Rede war.<sup>1</sup> Und vor allem: es ist entsetzlich berührt in diesem Augenblick dringendster das Interesse der Schiffer für die Personalien ihres Gastes!

Manch mehr aber befremdet es, daß Jona, der flüchtige Mann, der den sichern Tod als Strafe seines Ungehorsams gegen Jahve vor Augen hat, sich gerade hier mit so wenigen Worten als Jahves Diener bekennt.<sup>2</sup> Wie soll er sich ferner erklären, daß er dabei Jahve den Herrn des Meeres und Festland nennt, als wäre seine weltumspannende Herrschaft etwas ganz Selbstverständliches, während er sich doch vorher durch seine Flucht in dem Glauben der Zeit befangen gezeigt hat, daß Jahves Gewalt nur bis zu bestimmten Grenzen reiche.

Wenn wir die beiden aufgewiesenen Schwierigkeiten zu beseitigen, daß wir 5 c und 6 (das Schlafen des Mannes) und 8—10 a α (die befremdlichen Fragen mit der gehörigen Antwort und der Schilderung des Ereignisses, den diese Antwort macht) ausschalten, so haben wir doch hier einen lückenlosen, gut lesbaren Zusammenhang. „Da warfen sie die Geräte, die im Schiffe waren, ins

<sup>1</sup>vgl. Nachtigall a. a. O. S. 223 und Hitzig-Steiner z. Stelle. Es ist aber *למה ומה כי* mit Wellh., Winckler, Nowack, Marti zu lesen.

<sup>2</sup>vgl. Kohler: The original form of the book of Jonah (Theol. I 1879 S. 141) der, um diesen Anstoß zu beseitigen, V. 9 lesen *אני אֲנִי . . . יְהוָה*.

Wiss. f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 25. II. 1905.

Meer, um sich zu erleichtern. Dann sagten sie einer zu andern: Wir wollen das Los werfen, damit wir erfahren durch wessen Schuld uns dieses Unglück trifft. Als sie das Los warfen, traf es den Jona, da sagten sie zu ihm „Was hast du getan!“

Vers 5 a muß zu dem Einsatz gehören, der Schlaf und Erweckung des Jona enthält, da die an Jona gerichtete Aufforderung zu beten, das vergebliche Gebet der Schiff voraussetzt. Und in Vers 4, der zweimal die Entstehung des Unwetters berichtet, werden wir den ersten Halbvers dem Einsatz rechnen müssen, da dieser notwendig gesah haben muß, das Jahve es war, der den Sturm auf das Meer warf, um damit die später vorausgesetzte Machtlosigkeit der fremden Götter zu erklären. So erhalten wir auch für den Einsatz einen vortrefflichen Zusammenhang.

„Jahve warf einen großen Wind auf das Meer. Die fürchteten sich die Schiffer und schrien ein jeder zu seinem Gott. Jona aber stieg zum Schiffshinterteil hinab, legte sich hin und schlief fest ein. Da trat der Kapitän zu ihm und sprach: „Was fällt dir ein zu schlafen! Auf, ruhe deinen Gott an, ob der Gott uns hilft,<sup>1</sup> daß wir nicht Grunde gehen.“ . . . . . Da sagten sie zu ihm: „Erzähle uns doch: Was ist dein Gewerbe und woher kommst du? Wie heißt dein Heimatland und aus welchem Volk bist du?“ Er aber antwortete ihnen: „Ein Hebräer bin ich und Jahve, den Gott des Himmels, verehere ich, der gemacht hat das Meer und das Festland. Da fürchteten sich die Männer sehr.“

Als ein verstärkender Grund für die Ausscheidung dieser selbstständigen Erzählung — denn als solche erkennen wir den Einsatz, — ist noch hinzuzufügen, daß sie für

<sup>1</sup> LXX: ὅπως διασώσῃ ὁ θεὸς ἡμᾶς.

Schiff ספינה (5c) und für Sturm רמ (4) sagt gegenüber dem אגידה (3a 5b) und סער (4b vergl. 11) der Originalerzählung.<sup>1</sup>

Es ist sofort klar, daß der Faden der eingearbeiteten Erzählung B, wie wir sie nennen wollen, wesentlich anders ist als der Faden der Originalerzählung, in den verflochten er uns vorliegt. Die stolzen Worte, in denen sich der Prophet zum Schluß zu Jahve als dem allmächtigen Herrn der Welt bekennt, machen es unwahrscheinlich, daß auch in der eingearbeiteten Erzählung von dem Ungehorsam eines Propheten und von einem Sturm, den Jahve ihm aus Zorn nachsendet, die Rede war. Und das gänzliche Fehlen der Losentscheidung und des Fisches lassen uns vermuten, daß auch das Ende des Sturmes, wie seine Ursache, hier ganz anderer Art war, als in der Haupterzählung. Nun befindet sich in der Erzählung B, wie wir sie oben rekonstruiert haben, hinter der Aufforderung, die der Schiffshauptmann an Jona richtet, eine Lücke: Wir erfahren einerseits nicht, ob Jona gebetet hat und wenn er es getan hat, mit welchem Erfolg. Und wir erfahren andererseits nicht, was die verwunderten Fragen der Schiffer und das stolze Bekenntnis des Jona veranlaßt. Da nun hier etwas gestanden haben muß, was dem Inhalt der Haupterzählung so sehr widersprach, daß der Zusammenarbeiter es auslassen mußte, vermute ich, daß in der Lücke erzählt ist, daß Jona, dem heidnischen Kapitän folgend, zu Jahve betet und daß sein Gebet im Gegensatz zu dem der Heiden, das sich an ohnmächtige Götter richtet, den

<sup>1</sup> Ferner auch dies: das Überbordwerfen der Geräte und das Überbordwerfen eines Menschen gehören ebenso unmittelbar zusammen, wie das Anrufen der fremden Götter und die Aufforderung zu einem Gebet an Jahve. Erst durch die Ausscheidung aber wird diese Zusammengehörigkeit des Gleichartigen deutlich.

Erfolg hatte, daß der Sturm schwieg. Ich vermute, daß der Redaktor einen Vers, wie: **וַיִּשְׁתַּחֲוֶה יוֹנָה אֶל-אֱלֹהֵיָּהּ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה יְהוָה** ausgelassen hat.

Ist diese Vermutung richtig, so erklärt sich in B alles auf das Beste. Erreicht der Prophet durch sein Gebet, um was die Schiffer sich vergeblich bei ihren Göttern bemüht hatten, dann verstehen wir, daß sie den wunderbar mächtigen Mann nach Herkunft und Gewerbe fragen. Dann verstehen wir auch, daß er diese Frage mit der stolzen Auskunft beantwortet, daß er Jahve diene, dem Herrn über Meer und Land. Wir verstehen dann auch, daß der Redaktor in den ersten drei Versen unseres Kapitels die Erzählung B nicht herangezogen hat; denn von einem Ungehorsam und der Flucht des Jona wußte diese eben nichts zu erzählen. Nur der letzte Teil von Vers 3 scheint ihr anzugehören. Schon Böhme (a. a. O. S. 225) hat hier darauf aufmerksam gemacht, daß das **מִלְפָּנֵי יְהוָה** Glosse sein müsse, da „**בֵּא מִלְפָּנֵי**“ nirgends vorkommt und die Schiffer nicht ebenfalls vor Jahve fliehen.“ Dann hat hier der Text gelaute: „Um mit ihnen nach Tarsis zu kommen“. Da hier dem „mit ihnen“ die Beziehung fehlt, und da außerdem das Sätzchen eine Parallele zu dem Anfang von V. 3 „Um nach Tarsis zu fliehen“ bietet, werden wir es vielleicht als den Rest des Anfangs der Erzählung B betrachten dürfen, in der also, wie wir schon oben vermuteten, nicht von einer Flucht vor Jahve, sondern von einer einfachen Reise nach Tarsis die Rede war.

Mit allem Vorbehalt ist aus den vom Redaktor eingearbeiteten Trümmern vielleicht noch eine Vermutung über den ursprünglichen Verlauf der Erzählung B zu erschließen.

Wenn wir die harten Worte, mit denen der Schiffskapitän den Propheten aus dem Schläfe aufrüttelt: „Was

fällt dir ein zu schlafen! auf! rufe deinen Gott an!“<sup>1</sup> mit der starken Hervorhebung der Furcht der Schiffer nach Stillung des Sturmes und ihren ehrfürchtigen Fragen vergleichen, so liegt es, glaube ich, nicht allzufern anzunehmen, daß die ursprüngliche Erzählung B etwa so berichtet hat: die Schiffer haben ihren Fahrgast den Jahvepropheten feindselig behandelt; vielleicht führen sie ihn wider seinen Willen mit sich fort oder haben ihn seiner Habe beraubt. Zur Strafe wirft Jahve einen Sturm aufs Meer. Vergebens rufen die Räuber zu ihren Göttern; in der höchsten Not fordert der Kapitän auch seinen Gefangenen, der sich, des mächtigen Schutzes seines Gottes gewiß, unbekümmert um den Sturm schlafen gelegt hat, zur Beteiligung an dem Gebet auf. Dieser folgt der Aufforderung und sofort schweigt der Sturm. Aus der Wirkung seiner Worte erkennen die Schiffer mit Schrecken einem wie gewaltigen Manne sie Feindschaft erwiesen haben, und darum fürchten sie sich sehr.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zu dem Ton in dem man das  $\eta\gamma\eta\eta$  lesen muß, vergl.  $\psi$  50, 16, Jerem 2, 18; Jes 3, 15; Es 18, 2 und Ewald, Lehrbuch der hebräischen Sprache<sup>7</sup> § 325 b.

<sup>2</sup> Auffallend ist, wie nahe sich die erschlossene Erzählung B mit der Sturmstillung in den Evangelien berührt. Um das zu veranschaulichen, mag hier der Septuagintatext der oben von uns ausgeschiedenen Verse neben den Text von Mark. 4, 36—41 gestellt werden:

Jona 1, 3 ff.  
.....πλευσαι μετ' αὐτῶν εἰς  
θαρσεῖς.

Καὶ κύριος ἐξήγειρεν πνεῦμα  
(μέγα) ἐπὶ τὴν θάλασσαν. Καὶ  
ἐφοβήθησαν οἱ ναυτικοὶ καὶ ἀνε-  
βόησαν ἕκαστος πρὸς τὸν θεὸν  
αὐτοῦ.

Ἰωνᾶς δὲ κατέβη εἰς τὴν κοιλὴν

Mark 4, 36 ff.  
..... καὶ παραλαμβάνουσιν  
αὐτὸν ὥς ἦν ἐν τῇ πλοίῳ, καὶ  
ἄλλα δὲ πλοῖα ἦσαν μετ' αὐτοῦ.

Καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη  
ἀνέμου καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον  
εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γερμίζεσθαι  
τὸ πλοῖον.

Καὶ ἦν αὐτὸς ἐν τῇ πρόμῳ

Ist nun der Redaktor, der die Erzählung B in die Haupt-  
erzählung eingefügt hat, mit dem Urheber der oben auf-  
gewiesenen Erweiterungen (2, 3—10; 3, 6—9 und 1, 13f)

τοῦ πλοίου καὶ ἐκάθυσεν καὶ ἔρριπεν.

Καὶ προσήλθεν πρὸς αὐτὸν ὁ πρῶτος καὶ εἶπεν αὐτῷ· Τί σὺ ῥέγγεις; ἀνάστα καὶ ἐπικαλοῦ τὸν θεὸν σου, ὅπως διασῶσθαι ὁ θεὸς ἡμᾶς καὶ μὴ ἀπολώμεθα.

(Καὶ ἀνεβόησεν πρὸς τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ ἐκόπασεν ἡ θάλασσα.)

Καὶ εἶπον πρὸς αὐτὸν· Ἀπαγγεῖλον ἡμῖν τίς σου ἡ ἐργασία ἐστίν, καὶ πόθεν ἔρχῃ καὶ ἐκ ποίας χώρας καὶ ἐκ ποίου λαοῦ εἰ σὺ; καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· Δουλὸς κυρίου (יָדָבּ ist verlesen zu יָדָבּ unter dem Einfluß von 2 Reg 14, 25, wo Jona יָדָבּ genannt wird.) ἐγὼ εἰμι, καὶ τὸν κύριον θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐγὼ σέβομαι, ὃς ἐποίησεν τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν. Καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβον μέγαν.

ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων.

Καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, σὺ μέλει σοι ὅτι ἀπολώμεθα;

Καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν αὐτῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ, σιώπα· πεφίμασο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἀνεμὸς καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί θεοὶ οὗτοι οὕτως; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν; καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ ὁ ἀνεμὸς καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

In beiden Erzählungen wird zu Anfang von der Abfahrt eines Gottesmannes berichtet, beidemale erhebt sich ein großer Sturm, Jesus und Jonas schlafen im Schiffshinterteil (πρῶτον ἡρῶν ist der hinterste und zugleich tiefste Teil des Schiffes) und werden mit einem vorwurfsvollen Worte, in dem ihre Begleiter die Furcht vor dem Untergange äußern, geweckt. Zum Schluß wird beidemale vernichtet, daß die Zeugen des Wunders in große Furcht geraten, und daß sie fragen, wer der Wundertäter sei. Schließlich bietet die Antwort des Jona in ihrem letzten Teile: „Ich verehere Jahve, den Gott des Himmels, der Meer und Festland geschaffen hat“, eine auffallende Parallele zu dem letzten Satze der Synoptiker: „Denn Wind und Meer sind ihm gehorsam.“

Eine solche Übereinstimmung kann nicht wohl zufällig sein; anderseits ist natürlich auch eine unmittelbare Abhängigkeit der synoptischen Erzählung von der in das Jonabuch eingearbeiteten

identisch? Diese Frage läßt sich natürlich nicht mit Bestimmtheit beantworten; es ist schließlich auch von geringer Wichtigkeit, ob wir es hier mit den Erweiterungen eines oder zweier oder von noch mehr Lesern zu tun haben. Immerhin möchte man es dem Manne, der in 1, 13 f das Verhalten der Schiffer dem Jona gegenüber so freundlich als irgend möglich gestaltet, wohl zutrauen, daß ihm an der Erzählung B die ehrfürchtigen Fragen der Schiffer und das stolze prophetenwürdige Bekenntnis des Jona, sowie auch die Machtlosigkeit heidnischer Götter (vergl. 1, 5 a) gefallen haben, und daß er deshalb die Erzählung B, die ihm anderweit als Prophetenlegende vorlag, einzuarbeiten für gut befunden hat.<sup>1</sup>

Die ursprüngliche Jonaerzählung aber hat, wenn unsere Beweisführung schlüssig ist, folgenden Wortlaut gehabt:

„Einst erging das Wort Jahves an Jona, den Sohn des Amithai, also: „Auf, geh nach Ninive, der großen Stadt, und verkündige wider sie, denn was sie Böses getan hat, ist vor mich gekommen.“

ausgeschlossen. Vielmehr wird es so sein, daß die gleiche Erzählung in zwei verschiedenen Stellen aus der mündlichen Tradition zur schriftlichen Fixierung gelangt ist: einmal in der Prophetenlegende und einmal in der evangelischen Darstellung des Lebens Jesu, der sie dann aus der jüdischen Messiaserwartung zugeflossen sein mußte. Übrigens könnte sich in Psalm 107, 23—32 die von uns ausgeschiedene Erzählung B eingeschwebt haben.

<sup>1</sup> Budde hat in dieser Zeitschrift (92. S. 40 ff) den Gedanken ausgesprochen, daß im Buche Jona ein Abschnitt des 2 Chron 24, 27 als Quelle zitierten „Midrasch des Buches der Könige“, der seine Stelle in diesem Werk ursprünglich hinter 2 Könige 14, 27 gehabt haben möge, zu blicken sei (ähnlich Winckler *altorientalische Forschungen* 2. Reihe I. II. Heft 2. dagegen: Marti a. a. O. S. 246 vergl. auch Keil zu Isa 1, 1 u. König Einl. S. 379). Sollte diese wohl nicht sehr wahrscheinliche Vermutung das Richtige treffen, so würde die Überarbeitung der ursprünglichen Erzählung vermutlich gleichzeitig mit ihrer Aufnahme jenen „Midrasch des Buches der Könige“ stattgefunden haben.

„Da machte sich Jona auf, von Jahve fort nach Tarsis zu fliehen. Er ging nach Joppe hinab, fand ein Schiff, das nach Tarsis fahren wollte, zahlte den Fahrpreis und stieg ein. Da erhob sich ein großes Unwetter auf dem Meere, so daß das Schiff zu scheitern drohte. Die Matrosen warfen die Geräte, die im Schiff waren, ins Meer, um sich zu erleichtern. Dann sprachen sie untereinander: Kommt, wir wollen das Los werfen, um zu erfahren, durch wessen Schuld uns dieses Unheil trifft. Als sie nun das Los warfen, fiel es auf Jona. Da sagten sie zu ihm: „Was hast du getan!“ denn nun erkannten sie, daß er vor Jahve fliehe.<sup>1</sup> „Was sollen wir mit dir machen, daß das Meer uns in Ruhe läßt; denn das Meer wird immer stürmischer.“ Er erwiderte ihnen: „Nehmt mich und werft mich ins Meer; dann wird das Meer euch in Ruhe lassen; denn ich weiß, daß um meinetwillen dieses Unwetter über euch gekommen ist.“ Da nahmen sie Jona und warfen ihn ins Meer und sogleich war das Meer still und stürmte nicht mehr. Da fürchteten sich die Männer sehr vor Jahve und brachten ihm Opfer dar und gelobten Gelübde.

Jahve aber entbot einen großen Fisch, Jona zu verschlingen. Und Jona war im Leibe des Fisches drei Tage und drei Nächte lang. Da (endlich) betete er zu Jahve, seinem Gott, aus dem Leibe des Fisches. Da gab Jahve dem Fisch Befehl und er spie Jona ans Land.

Nun erging das Wort Jahves an Jona zum zweiten Male also: „Auf, gehe nach Ninive, der großen Stadt, und künde ihr die Verkündigung, die ich dir auftragen will.

„Da machte sich Jona auf und ging nach Ninive, wie

<sup>1</sup> כִּי תָגִיד לָהֶם ist wie schon erwähnt mit Wellhausen (a. a. O. S. 221) zu streichen. Herr D. Stade macht mich brieflich freundlichst darauf aufmerksam, daß diese Worte vielleicht eine Spur davon seien, „daß in einer der Parallelen Jona dem Schiffsvolk den Sturm als eine Strafe seines Gottes gedeutet hat.“



Jahve befohlen hatte. Ninive aber war eine unmenschlich große Stadt, drei Tagereisen zu durchwandern. Und Jona begann, eine Tagereise in die Stadt hineinzugehen und er verkündete und sprach: „Noch vierzig Tage und Ninive ist zerstört!“ Die Männer von Ninive aber glaubten Gott und riefen ein Fasten aus. Und groß und klein zog Trauerkleider an. Da sah Gott, was sie taten; wie sie umkehrten von ihrem bösen Wege; und Gott ließ sich das Unheil gereuen, das er über sie zu bringen gedroht hatte, und brachte es nicht.

„Das ärgerte Jona sehr und er ward zornig. Und er betete zu Jahve: „Ach Jahve, das habe ich ja eben gedacht, als ich noch daheim war. Darum bin ich das erste Mal nach Tarsis geflohen. Denn ich wußte ja, daß du ein Gott bist, gnädig und barmherzig, langmütig und von großer Güte, der sich das Böse gereuen läßt. Und nun, Jahve, nimm meine Seele von mir, denn es ist besser für mich zu sterben als zu leben.“ Aber Jahve erwiderte: „Ist es recht von dir, daß du so zürnst?“ Da ging Jona hinaus aus der Stadt und ließ sich im Osten der Stadt nieder,<sup>1</sup> bis er sähe, was mit der Stadt werde. Gott Jahve aber entbot einen Rizinusbaum, der wuchs auf über Jona, um sein Haupt zu beschatten und ihn von seinem Unmut zu befreien. Und Jona freute sich über den Rizinusbaum sehr. Da entbot Gott einen Wurm beim Aufgang der Morgenröte am anderen Tage. Der stach den Rizinusbaum, und er verdorrte über seinem Haupte. Und als die Sonne aufging, entbot Gott einen glutheißen (?) Ostwind, und die Sonne stach Jona aufs Haupt, daß ihm schwach wurde. Da wünschte

<sup>1</sup> וַיֵּשֶׁב לוֹ שָׁם סִכָּה וַיִּשָּׁב תַּחְתֶּיהָ בָּצֵל ist wohl ein ausmalender Zusatz, da er den schattenspendenden Kikajon eigentlich überflüssig macht. Böhme . a. O 247 f. Zum mindesten ist das „auch von LXX nicht durchaus erzeugte בָּצֵל“ (Marti) zu beanstanden.

,er sich zu sterben und sprach: „Es ist für mich besser zu sterben als zu leben!“

,Nun aber sprach Gott zu Jona: „Zürnst du mit Recht über den Rizinusbaum?“ Und er erwiderte: „Mit Recht bin ich erzürnt bis zum Sterben.“ Da sagte Jahve: „Dich jammert der Rizinus, mit dem du keine Mühe gehabt und den du nicht großgezogen hast; denn als Sohn einer Nacht ist er erstanden und als Sohn einer Nacht vergangen. Und mich sollte die große Stadt Ninive nicht jammern, in der mehr als zwölf Myriaden Menschen sind, die noch nicht zwischen rechts und links unterscheiden können?“<sup>1</sup>

### Frühere Versuche einer literarkritischen Behandlung des Buches Jona.

Es wird zur Beurteilung der vorgetragenen Vermutungen über die „Komposition des Buches Jona“ nicht wertlos sein, die älteren literarkritischen Hypothesen, die zum Teil aus der Beobachtung der gleichen Schwierigkeiten erwachsen sind, gegenüberzustellen.

Der erste, der es unternahm „das Unzusammenhängende der einzelnen Teile des Buches nachzuweisen“, war Nachtigall in einem Aufsätze „Über das Buch des AT. mit

<sup>1</sup> וְכַתּוּב רַבָּה יֵי halte ich für einen erst aus 3, 7 ff entsprungenen Zusatz. Zu der Übersetzung vergleiche Wellhausen a. a. O. Daß diese Rekonstruktion der ursprünglichen Erzählung nichts Wesentliches beseitigt, zeigt ein Vergleich mit der Paraphrase des Inhaltes, wie sie in verschiedenen Kommentaren und alttestamentlichen Einleitungen gegeben wird. Überall sind hier die von uns ausgeschiedenen Stellen unwillkürlich übergangen. Vergl. z. B.: Berthold: Einleitung V. S. 2359 ff. Maurer: Commentarius grammaticus-criticus in v. t. Lipz. 1836 II. S. 427. Driver-Rothstein: Einleitung S. 344. Nowack: Handkommentar; Baudissin: Einleitung S. 593.

: Aufschrift Jonas“ in Eichhorns Allgem. Bibliothek IX 99. S. 221—273.

Er unterscheidet als älteste Quellen:

1. Das Gebet, das der Prophet selbst nach einer übermenschlichen Lebensgefahr gedichtet habe.

2. den poetischen Apolog eines im Exil lebenden jüdischen Weisen, der sich gegen partikularistische Eiferer seines Volkes wende (C. 3 u. 4);

3. eine prosaische Einleitung (1 u. 2, 1. 2. 11), die ein Redaktor zur Verbindung der beiden vorigen einander ursprünglich ganz fremden Stücke erdacht habe, indem er aus der Erwähnung Tarschischs in 4, 2<sup>1</sup> die Reise nach Tarschisch und aus dem לִמְדָהּ יָדָהּ in 2, 3 die Episode mit dem Fisch hergesponnen habe.

Diese Scheidung geht von einer falschen Beurteilung des Einschnittes zwischen der ersten und zweiten Sendung aus und hat als Hauptziel eine Beseitigung der „Schwierigkeiten, die den Ausleger, der die historische Wahrheit jedes Punktes zu verteidigen strebt, in Verzweiflung setzen.“ Darin liegt die Mißgunst des Verfassers gegen Cap. 1. Einige Schwierigkeiten, die er nach S. 222 f empfindet (daß die Hiffee vor Aufhören des Sturmes zu Jahve beten; daß diese Fremdlinge wissen, daß Jona vor Jahve fliehe, und daß sie doch fragen, wer er ist? und woher er gekommen ist?“) mag seine Quellenscheidung nicht zu beseitigen.

In einer kurzen Bemerkung hat danach zuerst Kleinert<sup>2</sup> eine nähere Begründung die Vermutung ausgesprochen, daß in Kap. 3 u. 4 wir offenbar zwei Berichte vor uns haben, welche, der eine in kurzen Strichen, der andere mit ge-

<sup>1</sup> Nachtigall übersetzt diesen Vers: „Lieber wäre ich nach Tarschisch lohn“ u. fügt hinzu, Jona habe damit sagen wollen: „Lieber wäre ich ans Ende der Welt geflohen.“

<sup>2</sup> In Langes Bibelwerk 1868.

naueren Details im wesentlichen dasselbe berichten, ja stückweise wörtlich übereinstimmen und mit einander innig verschmolzen sind. (Erster Bericht: Kap. III, 1—5. 10; IV, 1—5; zweiter Bericht III, 1—4. 6—10; IV, 1—3. 6—11).<sup>a</sup>

Dieselbe Ansicht (daß im Buche Jona Parallelerzählungen miteinander verschmolzen sind) finden wir auch bei W. Böhme.<sup>1</sup>

Er unterscheidet: „den Haupterzähler A, den Bearbeiter eines Teiles von demselben Stoff B, den Ergänzender C, und den Redaktor R.“

Auf die vier Schriftsteller verteilt sich der Stoff des Buches folgendermaßen:

*A:* 1, 1—5<sup>a</sup>. (mit Auslassungen in V. 3 u. 4<sup>a</sup>) 7. 8. (mit Ausnahme von 8<sup>a</sup> β u. 8<sup>b</sup>) 9 u. 10 bis יָדָלָהּ, 11—13 (weniges ausgenommen) 15 (nicht 16); 2, 1. 11; 3, 1—3<sup>a</sup>. 4<sup>b</sup>. 5; 4, 1. 5<sup>a</sup> (inhaltlich), 6 (ohne die letzten Worte von 6<sup>a</sup>) 7 (ohne 7<sup>a</sup>β) 8<sup>b</sup>. 9. 10<sup>a</sup> (größtenteils) 11<sup>a</sup>. Eine erkennbare Lücke hat diese Erzählung durch R erhalten hinter 3, 5, wo die Verschonung Ninives in A erzählt sein muß; 3, 10 nämlich gehört zu B (vergl. S. 257).

*B:* enthielt „sicher“ die Verse: 3, 6—10; ferner 4, 5<sup>b</sup>; 3, 3<sup>b</sup> und 4<sup>a</sup>; in 4, 11<sup>b</sup> ist mindestens ein Passus von B enthalten, ebenso wahrscheinlich in den vorhergehenden Versen.

*R:* verband A und B zu einem Ganzen.

*C:* enthielt 1, 5<sup>b</sup>. 6. 10<sup>b</sup>. 14. 16; 2, 2—10; 4, 2 f.

Für diese äußerst komplizierte Quellenscheidung bildet das gewichtigste Argument der angebliche Widerspruch von 4, 1 und 4, 5<sup>b</sup> (vergl. S. 225. 242 f. 246. 259), auf den der Verfasser, wie es scheint, durch den Kommentar von Hitzig-Steiner S. 183 aufmerksam geworden ist. „Nach

<sup>1</sup> „Die Komposition des Buches Jona“ Z. A. T. W. VII 1887. S. 224—284.

4, 1 ist Jona sehr böse . . . . . der Prophet weiß also bereits, daß Gott seine Drohung nicht wahr gemacht hat, und das kann er erst am Ende der vierzig Tage wissen. Wie vereint sich diese Angabe mit der in 4, 5, daß Jona in einer selbsterbauten Hütte außerhalb Ninives bleibt, um zu sehen, was in der Stadt geschehen werde?“ (vergl. S. 246). Wenn er darauf noch wartet, meint Böhme, können die vierzig Tage noch nicht vorüber sein.

Indessen in Wahrheit ist hier kein Widerspruch: Jahve richtet, als er nach vierzig Tagen die Stadt nicht zerstört hat und der Prophet darüber zürnt, die ernste Mahnung an ihn: „Besinne dich, ob du mir auch mit Recht zürnst.“ Jona nimmt darauf an, daß das Unheil vielleicht doch noch, wenn auch verspätet, komme und setzt sich vor die Stadt, dies abzuwarten.

3, 6—10 wird von Böhme ausgeschieden, was mir für 3, 6—9 berechtigt erscheint. Aber völlig unberechtigt ist die Behauptung: „Daraus folgt weiter, daß der Redaktor einen doppelten Bericht über Gottes Befehl an Jona und die Vollziehung desselben, über die Buße der Nineviten, auch über die Reue Gottes vor sich gehabt habe.“<sup>1</sup>

Zu solchen willkürlichen Ergänzungen ist Böhme gezwungen, weil er sich leider „des Gedankens nicht erwehren kann,“ Vers 6—9 sei keine „Randbemerkung,“ sondern es

<sup>1</sup> Vergleiche auch S. 263: „Bereits oben deuteten wir an, daß B außer den hier besprochenen Stücken die Aufforderung Gottes an Jona (parallel zu 3, 1—3 a) die Predigt des letzteren (ähnlich 3, 4 b) den Unmut des Propheten über die Verschonung der Stadt (ähnlich 4, 1) diesen aber erst hinter 4, 5 und nach der Mitteilung, daß Jona die Nichterfüllung seiner Weissagung (an Gottes Verfahren) erkannte, dargestellt hat. Ebenso wurde in dieser Quelle das Wachsen und Verdorren des Baumes, die Freude und Betrübnis des Propheten hierüber und die Verhandlung Gottes mit ihm beschrieben. Der Wortlaut der von R wegen des mit A übereinstimmenden Inhaltes übergangenen Partien von B läßt sich selbstverständlich nicht angeben.“

seien hier „von einem Redaktor in ungeschickter Weise Bruchstücke aus zwei Schriften, welche denselben Gegenstand behandelten, zusammengefügt.“

Diese Vermutung muß nach meinem Dafürhalten die ultima ratio des Literarkritikers sein: eine Glosse ist viel eher anzunehmen, weil sie viel häufiger und näher liegend ist, als die Zusammenarbeit „paralleler Schriften.“ Vollends, wo solche Ergänzungen nötig sind, um die „Parallelerzählung“ rekonstruieren zu können, darf davon nicht die Rede sein.

Ebenso willkürlich erscheint mir die Behandlung der letzten Verse des Buches in Böhmcs Untersuchung: „Übergeht man beim Lesen zunächst V. 8, so wird man die Stimmung des Propheten darauf zurückführen, daß ihn dieser Vorfall an die Vergänglichkeit alles Irdischen mahnte . . . . Im Widerspruch hiermit heißt uns V. 8<sup>a</sup> den Grund für den Lebensüberdruß des Propheten in einem auf sein körperliches Befinden einwirkenden Umstand suchen.“ (S. 249f.)

Auch die Ausscheidung der Verse 4,2 u. 3, die Böhme dem „Ergänzer“ „zuschreibt,“ erscheint mir als Willkür. Böhme sagt (S. 243f.): „So wenig wie Vers 4 machen 2 und 3 einen Bestandteil des ältesten Berichtes aus. Allerdings lernen wir durch Jonas Rede das Motiv seiner Flucht vor Jahve kennen, welche der Darsteller in 3,1 nicht begründet hatte; aber . . . . . der in 4,2<sup>b</sup> angegebene Grund ist ein ganz anderer als der oder die von uns vorausgesetzten.“

1,5<sup>b</sup>f. wird mit Recht als Einsatz ausgeschieden: aber der Satz: „der Ergänzer war der Meinung, man werde den Jona, dessen Beten er nicht erwähnt fand und bei der Stellung des Propheten zu Jahve auch nicht erwähnt finden konnte, zu gleichem Tun wenigstens aufgefordert haben; überdies beabsichtigte er, den Lesern einen augenfälligen Beweis von

der Sorglosigkeit zu geben," ist schwerlich eine zureichende Erklärung für den Einsatz.

Gegen die Verteilung der Gottesnamen Jahve und Elohim auf Böhmcs Quellen endlich wird jeder mißtrauisch werden, der folgenden Satz liest: „Ein einziges אלהים begegnet uns statt des erwarteten יהוה in einer aus A rezipierten Stelle, nämlich 3,5<sup>a</sup>. Da ich es als fraglich hingestellt habe, ob B eine Parallele zu 3,5 enthielt, so vermute ich, daß der Redaktor, der ja eben in 3,3<sup>b</sup> לאלהים nach B gesetzt und sicherlich um der Verbindung seiner beiden Vorlagen willen den Abschnitt 3,6ff noch einmal durchgelesen hatte, unter dem Einfluß von B unwillkürlich ביהוה für באלהים von A schrieb.“

Nach diesen Proben werden wir urteilen, daß Böhme die Stellen, an denen die Literarkritik einsetzen muß, zum großen Teil richtig bezeichnet, aber durch die Hypothese, daß in 3 und 4 Parallelerzählungen mit einander verflochten seien, sich die Lösung des literarkritischen Problems unmöglich gemacht hat.

Einen andern Weg geht Kohler in seinem Aufsatz: „The original form of the book of Jonah,"<sup>1</sup> den Böhme bei seiner Arbeit nicht gekannt hat (vergl. Böhme a. a. O. S. 239). Kohler bezeichnet mit Recht als spätere, dem Psalm analoge Interpolationen: 3,6—8a; 1,5b und 6; 1,13 und 14, und in 4,5 die Verfertigung der Hütte; irrt aber darin, daß er annimmt, diese Einsätze hätten Stücke der Originalerzählung verdrängt: so soll in Kapitel 3 an Stelle des Einsatzes gestanden haben, daß Jona auch am 2. und 3. Tage in Ninive gepredigt hat.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Theological Review XVI 1879. S. 139 ff.

<sup>2</sup> K. hält die Lesart der LXX: Ἐν τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινευὶ κατασπαράσσεται für ursprünglich und nimmt eine dreitägige Wanderung Jonas durch die Stadt an.

Die Verse 1,5 b und 6 soll der Redaktor an Stelle des ursprünglich dort hingehörigen V. 13 gesetzt und diesen seinen gegenwärtigen Platz angewiesen haben. Ebenso soll 1,10 den 16. Vers von seiner ursprünglichen an seine jetzige Stelle gedrängt haben.

Ferner hält K. 3,9 und 10a und (ebenso wie Böhme) 4,1—4 für Glosse, läßt in Kapitel 2 (wegen des וַיִּבֶן 2,2) nur V. 1 und 11 stehen und ergänzt nach 1,2 b $\alpha$  den Inhalt der Predigt des Jonas: „Noch 3 Tage und Ninive soll zerstört werden“ (ebenso nach 3,2).

In 4,7 verdankt das Wort תִּלְעָת seinen Ursprung einem Abschreiber, der das folgende Wort תִּלְעָת in תִּלְעָת veränderte. K. will an dieser Stelle lesen: „6. And Jonah greatly rejoiced because of the plant. 8. But at the dawn of the morning Jahveh ordered a hot wind, and it smote the castoral-plant and it withered.“

In vieler Beziehung dem Kohlerschen ähnlich ist der neueste literarkritische Versuch, den Hugo Winckler vorgetragen hat:<sup>1</sup>

„Vers 13 des 1. kapitels stand ursprünglich hinter 4.“

„Noch sinnloser ist vers 10 hinter 9; man hat Jona durch das los ermittelt, und er erklärt auf die frage, wer er sei: ich bin ein Hebräer und verehrer Jahves etc. da gerieten sie in furcht und sprachen: was hast du gethan etc. warum denn jetzt erst die furcht? auch hier ist eine umstellung vorgekommen, die dann, um die lücken zu verdecken, allerhand einschübe von „sie sagten“ zur folge hatte. vers 10 stand in seiner ursprünglichen gestalt hinter 7.“

„es ist klar, daß ein „hierauf ging er vor die Stadt um abzuwarten“ (4,5) nur dort gestanden haben kann, wo er

<sup>1</sup> Altorientalische Forschungen 2. Reihe Bd. II Heft 2. Leips. 1899 S. 263 ff.



noch etwas erwarten konnte, und das ist, nachdem er seine prophezeiung ausgesprochen hat“ also nach 3,4.<sup>1</sup>

„Die umstellungen erklären sich sehr einfach. Das buch ist einmal von einem schreiber abgeschrieben worden, der mehrfach verse ausließ und sie dann am rande nachtrug. wer orientalische handschriften gesehen hat, wird sich nicht wundern, wenn sie dann an falscher stelle eingeschoben wurden.“

Eine solche Auslassung, die ihre nachträgliche Ergänzung nicht gefunden hat, konstatiert Winckler schließlich auch in 4,8, der ursprünglich gelautet haben soll: „Da beordnete Jahve einen ostwind (und der riß die hütte um), so daß die sonne Jona aufs haupt stach.“

Nach dieser Ansicht müßte also der Schreiber in 4 Kapiteln viermal einen Vers versehentlich ausgelassen haben und dreimal müßte dieser Vers an falscher Stelle eingerückt sein. Winckler braucht also nicht weniger als 7 Versehen, um seine Auffassung zu begründen. Zweifellos ist das keine ganz leichte Annahme, auch wenn man „orientalische Handschriften gesehen hat.“

Gegen die Vermutung, daß der Wind die Hütte eingerissen hat, spricht außerdem auch dies, daß dann angenommen werden muß, der Kikajon sei Jona nicht seines

<sup>1</sup> Diese Umstellung übernimmt Marti (a. a. O. S. 242) mit der Begründung: „Jona konnte den Ausgang der Dinge nicht in Ninive selber abwarten, das ja zerstört werden sollte, sondern er mußte sich vor Ablauf der Frist von 40 Tagen, nachdem er seinen Auftrag vollendet hatte, wegbegeben, somit gehört 4,5 hinter 3,4.“ Indessen halte ich es durchaus nicht für unmöglich, daß ein Unheilsprophet, seiner eigenen Sicherheit gewiß, in der zum Untergang verurteilten Stadt bleibt, um dort auf das Eintreffen seines Wortes zu warten. Daß er aber nach Ablauf der 40 Tage hinausgeht, ist bei seiner Stimmung sehr verständlich: er ärgert sich über die Nin. widerfahrene Gnade, über den lauten Dank in ihren Gassen und über den Spott, den der durch die Ereignisse Lügen gestrafte Prophet fürchten muß: darum setzt er sich drauß en hin, um zusehen ob Jahve wenigstens nachträglich noch Worthält.

Schattens wegen lieb gewesen, denn „den Schatten hatte er sich durch seine Hütte schon selbst verschafft.“ „Aber Freude und Unterhaltung hatte er nicht, und die wollte Jahve ihm durch den Kikajon gewähren.“ Sich am Wachstum einer Pflanze, die keinen materiellen Nutzen hat, zu „freuen und zu unterhalten“ ist eine Empfindung, die dem antiken Menschen fremd ist. Außerdem hätte Jona sich, wenn Winckler Recht hätte, über den Einsturz seiner Hütte beklagen können, und Jahve hätte ihm dann nicht vorhalten können, daß er dasjenige, dessen Vernichtung er beklagt, nicht mit eigner Mühe geschaffen habe.

Allen diesen Quellenscheidungen gegenüber hat die von mir vorgeschlagene, so möchte ich glauben, den Vorzug größerer Einfachheit und Vorstellbarkeit des literarischen Prozesses. Auch wird sie durch die Gründe, die gegen jene mit Recht geltend gemacht sind, nicht getroffen. Vergleiche z. B. Cheyne: „But a few minor interpolations or insertions may safely be allowed, in addition to the great one in 2, 1—9“<sup>1</sup> und Kuenen: „Sofern (Böhmes Bedenken) zur . . . Ausscheidung von Glossen geringeren Umfangs führen, kann ihre Beurteilung dem Ausleger des Jona überlassen werden.“<sup>2</sup>

In der Tat wird unsere Untersuchung noch die Probe zu bestehen haben, ob sie sich bei einer „Auslegung“ des ganzen Buches bewährt, d. h. ob der Zweck, den die Erzählung verfolgt, von ihr in der Gestalt, wie sie nach Ausscheidung des von uns Beanstandeten vorliegt, besser erreicht wird als jetzt, oder ob etwa das Gegenteil der Fall ist.

Dazu bedarf es einer weiteren Untersuchung über Tendenz, und Abfassungszeit unserer Erzählung.

<sup>1</sup> Encycl. Bibl. Jonah Book.

<sup>2</sup> Historisch-kritische Einleitung 2. Teil S. 426. Vielleicht darf hervorgehoben werden, daß die obige Quellenscheidung in allen wesentlichen Punkten ohne vorherige Kenntnis der früheren Versuche gewonnen ist, also durch diese, soweit Übereinstimmung vorhanden ist, gestützt wird.

### **Entwurf zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Äquivalente in der Oxford Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament.**

In der Einleitung (p. vi) zur Oxford Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament spricht sich der Herausgeber H. A. Redpath über die Prinzipien, die bei der Herstellung der jedem Artikel beigegebenen hebräisch-aramäischen Äquivalente maßgebend waren, folgendermaßen aus: „As far as possible, and without making the assumption that the Greek is a word-for-word translation of the Hebrew, the Concordance gives the Hebrew equivalent of every Greek word in every passage in which it occurs. For economy of space, instead of printing the Hebrew equivalents at length in each case, a numbered list of all the equivalents of a given word is printed at the head of each article, and a reference number is printed after each quotation. The Hebrew words . . . are . . . printed in alphabetical order . . . The absence of a number after a quotation implies that the passage does not exist in Hebrew (the quotations from the Old Testament where this occurs are distinguished by the symbol — at the end of the quotation); and the presence of an obelus instead of a number implies that the identification of the Greek and Hebrew is doubtful, or at least that a student should examine the passage for himself. There are many passages in which the Massoretic

text differs from that which is implied in the Septuagint Version, and there are others in which that version is rather a paraphrase than an exact translation. There are consequently many passages in which opinions may properly differ as to the identification of the Greek and the Hebrew; it must be understood in regard to such cases that the aim of the present work, from which philological discussions are necessarily excluded, is rather to give a tenable view than to pronounce a final judgement. Suggestions were made to the present Editor from more quarters than one, that, where the variant reading followed by the Septuagint version was obvious, such reading should also be noted in the list of Hebrew equivalents at the head of each article; but it has been found impossible to do this without altering the scope of the whole work. On the other hand, Hebrew words may occasionally be found in this Concordance, of which the connexion with the Greek is not very obvious: such cases may well be pardoned on the ground that it is better to err by inserting too many references than by rejecting some which after all upon further investigation may be found to have considerable importance with regard to the matter in hand“.

Zu Ende des Werkes (p. 1500, Fußnote) wird bedauert, daß das Material der neuaufgefundenen Sirachfragmente nicht aufgenommen worden ist.

Ein Ergänzungsheft, die Eigennamen enthaltend, ist erschienen. Ein zweites Heft, das in Kürze erscheinen soll, wird eine Ausbeute der Sirachfragmente sowie ein hebräisch-aramäisches Register bieten.

Es ist ferner zu erwähnen, daß die Äquivalente ganz und gar fehlen bei den übrigen griechischen Übersetzungen; auch für die Septuaginta fehlen dieselben bei Partikeln und Wörtern wie εἰς. Häufig, aber durchaus nicht genügend

oft, begegnet man einem Fragezeichen bei fraglichen Identifizierungen. Vgl. Nestle in dieser Zeitschrift, XX (1900), 165. 168 — 171; XXIII (1903), 134. Er empfiehlt die Durcharbeitung der mit dem Kreuze (Obelos) bezeichneten Stellen für Doktordissertationen; er erwartet mit gutem Rechte, daß dabei eine Bereicherung unseres hebräischen Wortschatzes herauskommen werde; jedenfalls sei dabei viel zu lernen.

Ich bin zwar nicht Doktorand, aber die Mißstände der Oxforder Konkordanz mit Bezug auf die hebräisch-aramäischen Äquivalente, also gerade für textkritische Zwecke, sind mir seit mehreren Jahren bekannt. Mein Exemplar enthält zahlreiche Korrekturen, die ich von Zeit zu Zeit eingetragen habe. Auch habe ich im Sommer 1897 einen meiner Schüler den Aquila für die ersten zwei Buchstaben des Alphabets ausziehen und die Äquivalente anmerken lassen. Aber das Ganze bedarf einer Neubearbeitung, die ich in kurzem vorzunehmen gedenke und wozu ich den Entwurf schon jetzt veröffentliche.

Die quid pro quos und die falschen Identifikationen (z. B.  $\mu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu = \kappa\tau\eta$ ) werden beseitigt werden. Es ist zwar sehr schön, daß der Herausgeber sich auf hebräische Philologie nicht einließ; irgend jemand aber muß sich damit befassen. Neuerschlossene Identifikationen (an den obelisierten Stellen und auch sonst) sollen eingetragen werden. Falsche griechische Lesarten werden als solche bezeichnet werden; Varianten jedoch, die auf ein hebräisches Original zurückgehen, volle Berücksichtigung finden. Literaturnachweise werden irgendwie schwierige Stellen, die zweifelhaften sowie die völlig unlösbaren, begleiten. Die Äquivalente sollen nicht mechanisch-alphabetisch, sondern nach ihrem Frequenzgrade geordnet werden. Komposita wird man bei den einfachen Verben, zu denen sie gehören, finden; an der Stelle, die denselben alphabetisch zukommt, die nötigen Verweise. Also unter  $\mu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$

die Komposita ἀναμένειν, ἐμμένειν u. w.; unter ἀναμένειν den Verweis: v. s. μένειν. Wiederum wird man unter ἀνα — (ich meine nicht die selbständige Präposition, die natürlich ihren eigenen Artikel haben soll, sondern das Kompositionselement) die diesem Elemente im Hebräischen entsprechenden, durch Heranziehung aller Beispiele zu gewinnenden Äquivalente finden. Ein Kompositum wie πολυλογία soll zweimal behandelt werden, unter πολὺς sowie unter λόγος. Die genera verbi werden geschieden und das Partizip kenntlich gemacht werden. Auch Konstruktionen werden zu ihrem Rechte kommen: ἐμμένειν absolut und dasselbe c. dat. sind doch verschieden. Nomina deverbabilia wird man unter den zugrunde liegenden Verben, verba denominativa unter den entsprechenden Nomina finden. Die späteren Übersetzungen sollen in jedem Artikel sowie in jedem Teile desselben jede einzeln behandelt werden. Ein hebräisch-aramäisches Register mit den griechischen nach den Frequenzzahlen geordneten Äquivalenten wird das ganze Werk beschließen. Da nur bei zu diskutierenden Stellen ein Zitat ganz oder teilweise abgeschrieben werden soll, so versteht es sich von selbst, daß die Oxforder Konkordanz auf keine Weise ihren Wert verlieren wird. Nur wird die von mir geplante Ausgabe das monumentale Werk erst recht brauchbar machen. Nicht nur für die Textkritik, sondern auch als Vorarbeit für ein auf der Höhe der gegenwärtigen, namentlich durch Papyrusfunde ungemein bereicherten Kenntnis der hellenistischen Sprache stehendes Septuagintalexikon dürfte dieselbe wesentliche Dienste leisten. Selbstverständlich werden die Syndics der Clarendon Press um ihre Erlaubnis zur Benutzung der Oxforder Konkordanz für unsere Zwecke ersucht werden.

Als Probe folgt hier der Artikel μένειν. Die Literaturnachweise sind natürlich nicht vollständig; nur was so zu

l war, habe ich eingetragen. In der linken Kolumne die Redpathsche Fassung, auf der rechten die meinige. von Redpath für die einzelnen Bücher des Alten Testaments gebrauchten Siglen sind von mir beibehalten.

iv (1) אָנער pi. (2) אָנר hi. μένειν אָנר<sup>14</sup> (+ Si 44, 13)  
 הָיָה (4) הָיָה pi. (5) הָיָה יִקָּח (+ Nu 30, 9: Oort apud  
 (6) הָיָה (7) יָשָׁב (8) בֵּן ni. Holzinger 145; Is 14, 20: יָקָח  
 הָיָה נִקָּח יִחָדָה יָשָׁב (9) יָקָח (10) לֵן (11) אָנר  
 eg. (12) אָנר (13) c. neg. für יָקָח (14) אָנר  
 hi. (14) קָח pi. (15) a. (> III Ki 8, 16: μ Dittogramm)  
 b. קָח (16) אָנר ni. יָקָח (Si 37, 2). | לָא  
 אָנר. μένειν קָח.

> I Ki 20, 11 (l. καὶ ὡμεν.  
 Wellhausen 116 Méritan 218).  
 Jb 21, 11 μένουσι δέ — יָשָׁב  
 oder יָשָׁב (v. s. ἀπομένειν):  
 Beer 140? Da 11, 6: Bludau 72.

Σ יָשָׁב (Ge 13, 12 Is 37, 37  
 Je 37 (44), 21; 38 (45) 2. 13  
 + La 1, 1: ὡμεν oder  
 (הָיָה) (Ho 8, 10: הָיָה oder  
 für הָיָה). ἑδραῖον μένειν  
 יָנֹחַן (Ps 88 (89), 39: v. s. ἑδ-  
 ραῖος).

Θ יָקָח (Mi 5, 7 (6)). || μένει,  
 μένων קָח.

Al. יָשָׁב (De 1, 46 Jd 19, 4)  
 יָלֵן (Jd 19, 6).

ένειν (1) קָח pi.

ἀναμένειν קָח<sup>15</sup> (+ Si 6, 19)  
 אָנר (Si 5, 7).

Α ἡ κῆρ (קָח) (Pr 14, 18  
 v. s. μένειν).

- Σ  $\eta\eta^4$  (Ps 24 (25), 5; 26 (27), 14; 68 (69), 21 Is 8, 17 + Ps 39 (40), 2. 2 vgl. Field)  $\eta\eta^4$  (Ps 41 (42), 6; 42 (43), 5)  $\eta^4$  (IKi 13, 8)  $\eta\eta^4$  (Ps 32 (33), 20).  
 AL  $\eta^4$  (Ps 146 (147), 11).  
 Sext.(?)  $\eta\eta^4$  (Ps 24 (25), 5).  
 ἀναμονή  
 Σ  $\eta\eta^4$  (Ps 38 (39), 8 + Ps 70 (71), 6:  $\eta\eta^4$  für  $\eta\eta^4$ ).  
 διαμένειν (1)  $\eta\eta^4$  hithpa. διαμένειν  $\eta\eta^4$  (+ Si 44, 13; (2)  $\eta\eta^4$  (3) a.  $\eta\eta^4$  b. ni (4)  $\eta\eta^4$  46, 9)  $\eta\eta^4$  (Si 44, 11 + Ne 11, 23 L  $\eta\eta^4$ ) oder paraphrastisch für das Nomen  $\eta\eta^4$  (Si 40, 17 + Ps 71 (72), 17: Rosenmüller, de Rossi 879 prim. man. apud Baethgen 221; Nestle, ZAW, XXV (1905), 201)  $\eta\eta^4$   $\eta\eta^4$   $\eta\eta^4$  (Je 3, 5:  $\eta\eta^4$  für  $\eta\eta^4$  wie φυλαχθήσεται =  $\eta\eta^4$  für  $\eta\eta^4$ , beides zur Milderung des Anthropomorphismus).  
 c. dat.  $\eta\eta^4$  (Si 41, 12).  
 Si 41, 13 εις αἰῶνα διαμενει —  $\eta\eta^4$   $\eta\eta^4$  Si 12, 15: Peters 68.  
 Ἄ διέμεινες δὲ ἐξ αἰῶνος —  $\eta\eta^4$  vgl. Field.  
 Σ  $\eta\eta^4$  (Ps 32 (33), 11; 101 (102), 27)  $\eta\eta^4$  (Jb 21, 8 Ps 101 (102), 29)  $\eta\eta^4$  (III Ki 11, 36 Ec 3, 14)  $\eta\eta^4$  (Is 7, 9)  $\eta\eta^4$ .



(Ps 139 (140), 14) חָקַר<sup>1</sup> Ps 129  
(130), 5). διαμένον חָקַר<sup>1</sup>  
(Je 15, 18).

ἔστησεν αὐτὰ διαμένειν —  
חָקַר<sup>1</sup> חָקַר<sup>1</sup> Ps 148, 6.

Θ חָקַר<sup>1</sup> (Ps 101 (102), 27).

Sam. חָקַר<sup>1</sup> (Ge 49, 24).

veiv (I) חָקַר<sup>1</sup> a. qal b. pi. ἐμμένειν חָקַר<sup>1</sup> חָקַר<sup>1</sup> (Pt.)<sup>1</sup> חָקַר<sup>1</sup>  
חָקַר<sup>1</sup> a. qal b. hi. c. ἐν חָקַר<sup>1</sup> hi. חָקַר<sup>1</sup> (Si 11, 21). c. dat. vel  
: neg. חָקַר<sup>1</sup> hi. ἐν חָקַר<sup>1</sup> חָקַר<sup>1</sup> (Si 6, 20).

praem. οὐ חָקַר<sup>1</sup>.

Nu 23, 19 entweder ergänze  
(ἐν) τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις —  
חָקַר<sup>1</sup> oder חָקַר<sup>1</sup> für חָקַר<sup>1</sup>.  
ἐμμενέτω σοι Si 7, 22 das Pas-  
sivum für das Aktivum חָקַר<sup>1</sup>.

Σ c. dat. חָקַר<sup>1</sup> c. חָקַר<sup>1</sup> (Jb 2, 9).

ros (I) חָקַר<sup>1</sup> hi.

ἐμμονος חָקַר<sup>1</sup> MT ממונו  
Sam: Thesaurus 816b (ob-  
wohl ממונו, ממונו, ממונו, wovon  
חָקַר<sup>1</sup>)) חָקַר<sup>1</sup> (Si 30, 17 b;  
v. 17 d scheint Retroversion  
zu sein).

veiv (I) חָקַר<sup>1</sup> hithp.

ἐπιμένειν חָקַר<sup>1</sup>.

Σ חָקַר<sup>1</sup> (Ec 8, 3) חָקַר<sup>1</sup> (La 3, 49)?

vñ

ἐπιμονή v. s. ὑπομονή.

vos

ἐπίμονος

Σ חָקַר<sup>1</sup> (De 28, 59).

Soll man etwa Si 3, 23 חָקַר<sup>1</sup>—חָקַר<sup>1</sup> lesen? Die nämliche Emendation  
dann auch in 9, 4 für das unmögliche חָקַר<sup>1</sup> vorgeschlagen werden,  
חָקַר<sup>1</sup> in 37, 12 wäre dann Verbalform. Das denominale חָקַר<sup>1</sup>  
sieh bei Kalir (Zunz, Synagogale Poesie, 421) sowie bei den  
Targum aus dem Arabischen (z. B. Kuzari 1, 4. 86. 109 — كَفَرَ; 1, 4.  
كَفَرَ; 1, 97 — كَفَرَ).

καταμένειν (1) חָנַל hi. καταμένειν יִחְזֵל<sup>3</sup> Jo  
 (3) יָשַׁב.  
 7, 7: חָנַל für הואלנו?  
 Σ ψכ<sup>9</sup> (Ps 138 (139), 9).  
 παραμένειν (1) יָשַׁב (2) עָמַד. παραμένειν עָמַד<sup>2</sup> (+ Si 6, 8;  
 zu 6, 10 vgl. Peters) יָשַׁב.  
 Σ יָשַׁב (De 9, 9).  
 περιμένειν (1) קָהָּ pi.  
 περιμένειν קָהָּ.  
 א' יָחַל<sup>6</sup> (I Ki 13, 8 Ps 30  
 (31), 25; 32 (33), 18. 22; 68  
 (69), 4 [יָחַל?]; 118 (119), 49)  
 הִקְטִיר (יָצַר?) (Ps 141 (142), 8  
 v. s. ἀναμένειν, μένειν).  
 Σ יָשַׁב (Ex 24, 14; Var.  
 προσμένειν).  
 AL. יִחְזֵל (I Ki 10, 8).  
 προσμένειν יִחְזֵל(ת) oder יִחְזֵל.  
 א' קָהָּ (Jb 3, 9).  
 Σ יָשַׁב (Ex 24, 14; Var.  
 περιμένειν).  
 συμμένειν  
 συμμένειν Pr 20, 1: Baum-  
 gartner 182.  
 ὑπομένειν (1) חוּל hi. (2) חָקָה  
 pi. (3) חָסַן (4) יָחַל a. pi. b. hi.  
 (5) יָשַׁב (6) פִּיל pīlp. (7) מָתָה  
 hithp. (8) קָהָּ a. qal b. pi.  
 (9) קוּם.  
 ὑπομένειν קָהָּ יִקָּה (Pt.)<sup>6</sup> (+  
 Si 36, 21 (18)) חָקָה (Pt.) יִקָּה  
 יִחְזֵל (für החולתי ל Jb 7, 3 +)  
 יִחְזֵל(ת): הנחולתי לי Beer 44  
 oder יִחְזֵל יָשָׁלַם (Jb 9, 4:  
 Beer 55; 22, 21: Beer 148; 41, 2  
 (3): וַאֲשָׁלַם יִשְׂרָאֵל für וַאֲשָׁלַם Beer 251)  
 יִנְצֹר(ת) הִקְטִיר יִקְלֶל יָשַׁב יָסוּן  
 (Ps 141 (142), 7: Baethgen 417).  
 Si 16, 22 τίς ὑπομενεῖ —  
 תקות מה (Si 51, 8 וחסִי für חוכי)  
 Na 1, 7: Wellhausen 156 No

wack 417 Arnold, ZAW, XXI (1901), 247 f. Za 6,14 τοῖς ὑπομένουσιν לְחַלֵּם MT. Is 64, 5 (4)?

'A קָהָה (Ps 26 (27), 14; 129 (130), 5. 5 Is 8, 17; 59, 11 Mi 5, (7 (6)) יִקְרָא (Is 18, 7) קָהָה (Pt.)<sup>1</sup> (Ps 24 (25), 3) יְהוֹחֵל (I Ki 10, 8) קָהָה (Is 53, 4).

Σ קָהָה (Pt.)<sup>1</sup> (Is 30, 18) קָהָה (Is 25, 9) קָהָה (Is 53, 4). Da 11, 6 vgl. Swete.

Θ קָהָה (Is 8, 17; 25, 9; 59, 11) יְהוֹחֵל (Da 12, 12) יְהוֹחֵל (Jb 32, 16) קָהָה (Jb 36, 2).

Al. קָהָה (Ge 49, 18).

Quint. קָהָה (Pt.)<sup>1</sup> (Ps 24 (25), 3).

Sext. קָהָה (Ps 26 (27), 14).

ivh (1) a. קָהָה b. קָהָה ὑπομονή יְהוֹחֵל (+ Si 41, 2; 16, 3: יְהוֹחֵל תְּמִתּוֹת für תְּמִתּוֹת).

Ps 38 (39), 7 τίς ἡ ὕ. μου — קָהָה.

'A יְהוֹחֵל (Jb 4, 6; 6, 8; 17, 15 Ho 2, 15 (17)).

Σ יְהוֹחֵל (Jb 17, 15) יְהוֹחֵל (Pr 10, 28). [Ho 2, 15 (17)].

Θ יְהוֹחֵל (Jb 14, 19: 17, 15

Vgl. Lagarde, Mitteil. I 66; Nestle, ZAW, XXV (1905), 222, dessen Erklärung natürlich die richtige ist.

ב. כי נפש עזה תשתת בעליה ושמתה שונא תשינם: ה

٥. اكتب اسماء المدن التي تسمى بالبحر.

des Hebräers findet sich ms. 253 Holmes-Parsons  
d. Vet. Lat.

Mit πονηρά wird πῶς etwas schwach wiedergegeben; in der Parallelstelle 19, 3 finden wir das stärkere τολμηρά: (vgl. Sym. Spr. 7, 13 ἐτόλμησε πρόσωπον αὐτῆς — πῶς ἦν; vgl. auch 40, 30 ἐν στόματι ἀναιδούς für ὡς πῶς ἦν des Hebräers; 6 (wie 5) las ὡς ἦν ἦν; ἀναιδής — ἦν auch anderswo, vgl. die Konkordanz).

שָׁחַת vgl. שָׁחַת ... der Parallelstelle 19, 3. ὁ ἐξαπολύ-  
σεται daselbst geht auf שָׁחַת (vgl. die Konkordanz), also  
auf שָׁחַת zurück, sodass möglicherweise in der hebräischen  
Handschrift des Griechen das letzte Wort (das Objekt) ver-  
loren gegangen war. שָׁחַת (Peters, Ecclesiasticus, 1902)  
ist doppelt fraglich; 10, 17 ist wahrscheinlich שָׁחַת zu lesen.  
Übrigens wäre שָׁחַת möglich (vgl. Spr. 2, 21). Wenn Peters  
meint, ὁς hätten an unserer Stelle בעֲלָה gelesen, so wolle  
er Brown-Briggs-Driver s. v. oder Gesen.-Kautzsch,<sup>27</sup> § 124 i<sup>1</sup>  
aufschlagen; die Stelle Hi. 31, 39 dürfte für ihn die be-  
lehrendste sein.

\* Übrigens lesen dort die mss. 55, 106 Holmes-Parsons  $\kappa\omicron\upsilon\nu\mu\delta$ .

\* Ob wohl Spr. 2, 17 ב' אֱלֹהִים anstatt אֱלֹהִי zu lesen wäre?

שמח wird hier mit ἐπίχαρμα übersetzt. Worauf geht wohl dasselbe griechische Wort in 42,11 (in 18,31 setzt das auf uns gekommene Bruchstück gerade mit dem darauffolgenden Worte an) zurück? Daß Θ dort mit dem Rande gehe, ist bereits bemerkt worden. Die Photographie (Facsimiles, 1901) ist selbst unter dem Vergrößerungsglase undeutlich; Smend (Das hebr. Fragment d. Weisheit d. Jesus Sirach, 1897) liest ם, während Cowley-Neubauer (The Original Hebrew, 1897) ש bieten. ם ist entweder zu שָׁל (vgl. Hi. 17,6 und sonst) oder zu שָׁלָה (vgl. Hi. 30,9) zu ergänzen; Cowley-Neubauer verweisen zu ihrem ש auf שָׁלָה Exod. 32,25 (Θ dort ἐπίχαρμα). Peters führt Θ auf שָׁלָה zurück. Ich stimme ihm vollkommen bei. Denn ש (שׁל) sowie die Texteslesart שָׁלָה שָׁמ (vgl. Nöldeke, Expositor, May 1897, 363; die Randvariante שָׁלָה bedeutet wohl genau dasselbe) setzen die Variante שָׁמָה voraus; wie bekannt, gehen die Übertragungen des Aquila (ὄνομα, ῥούρου), Sym. (κακωνυμία), ש (שׁל שׁל), Targ. (שׁמ ב״ש) in der Exodusstelle sämtlich auf die haggadisierende Deutung des hebräischen Wortes als שָׁמָה (der Samaritaner schreibt auch שָׁמָה) zurück. Graetz (Emendationes, III, 1894) nimmt mit Recht an, daß ἐπίχαρμα Θ Theod. in Exod. die Lesart שָׁמָה voraussetze. Ich füge hinzu, daß in der althebräischen Schrift ן und ם graphisch einander nahe genug sind, um eine Verwechslung möglich zu machen. Eine solche Verwechslung von ן und ם liegt z. B. Jerem. 10,17 vor, wo für שָׁמָה vielmehr שָׁמָה zu lesen ist (vgl. Ibn Ġanah, Wbch., s. v. שָׁמ) und wo Θ שָׁמָה bietet. Vgl. auch die Dublette in MT II Kön. 3,19.

שָׁמָה (im Singular) wurde auch von Θ und ש gelesen

<sup>1</sup> Vgl. Geiger, Urschrift, 410ff. Übrigens ist die Schreibung שָׁ Hos. 5,11 für שָׁל = שָׁל nicht mehr befremdend als שָׁ Hi. 15,31 für שָׁל.

(gegen Peters); der Plural der Übersetzer ist Freiheit, ebenso wie das hinzugefügte possessive Pronomen der äthiopischen (ለአለሁ) und sahidischen (መጻጻፍ) Tochterübersetzungen. Vgl. 18, 31, wo eben nur das letzte Wort **שׁוֹנָא** noch erhalten ist. 42, 11 Rand ist **לֹא** — **לֹאִיר**; der Plural, den Peters schreibt, ist unnötig.

Für das unmögliche **תְּשִׁנָּה** (das weder **ፀ** noch **ሀ** las) schlägt Schechter (*The Wisdom of Ben Sira*, 1899) auf Grund von **ፀ** und **ሀ** **תְּשִׁנָּה** vor, Ryssel (angeführt bei Lévi, *L'Ecclésiastique*, 1901; die Bemerkung Lévis „conforme à Ps., 7, 6“ ist mir unverständlich) **תְּשִׁנָּה** (das pluralische Suffix des Textes wäre dann eine gedankenlose Anpassung an die Form), so auch Peters. Auch **תְּשִׁנָּה** wäre möglich; dagegen **תְּנָה** (auf das jedoch Vet. Lat. *dat* schwerlich zurückgeht; gegen Lévi) oder gar **תְּעִשָּׂה** (wie **תַּע** 42, 11 Rand zu **תְּעִשָּׂה** zu ergänzen ist) graphisch zu entfernt. Ich glaube aber, daß unsere Texteslesart einem Hörfehler zu verdanken ist. Lies **תְּשִׁנָּה** und vgl. **תְּשִׁנָּה** Jerem. 51, 34; **תְּשִׁנָּה** (ፀ) **תְּשִׁנָּה** Hi. 17, 6. Der ganze Vers lautet nun folgendermaßen:

**בְּיָגֶשׁ עֲזָה תְּשִׁנָּה בְּעִלְיָה וְשִׁנָּה שׁוֹנָא תְּשִׁנָּה:**

• Lévi (REJ, XXXIV (1897), 32 f.; *L'Ecclésiastique*, 1898) mit seinem **תְּשִׁנָּה** und **תְּשִׁנָּה** mißversteht die Redensart gänzlich.

University of California,  
Berkeley, Cal., U. S. A.,  
Nov. 4, 1904.

MAX L. MARGOLIS.

## Eccclus. 7, 6d.

וְנִתְּנָה בְּצֶעַךְ תְּמִימִיךָ.

س لا تحب من لا يحبك.

Θ καὶ θήσεις σκάνδαλον ἐν εὐθύτητί σου.

וְנִתְּנָה] וְנִתְּנָה Schechter. Zu תְּמִימִיךָ bemerkt Lévi mit Recht: „à moins que l'auteur n'ait employé le pluriel pour exprimer l'abstrait;“ vgl. Gesen.-Kautzsch, <sup>27</sup> § 124 e. בְּצֶעַךְ mag wohl durch den Zusammenhang bedingt sein, erklärt aber nichts (gegen Peters); denn וְנִתְּנָה תְּמִימִיךָ בְּצֶעַךְ könnte einen dürftigen Sinn zulassen (das כ pretii! vgl. Brown-briggs-Driver s. v. כ), aber das Umgekehrte ist sinnlos. Durch Vergleichung von Ps. 50, 20 und Eccclus. 44, 19 Rand glaubte Perles im J. 1897 (REJ, XXXV, 52) auf וְנִתְּנָה im Originale raten zu dürfen. Die Etymologie des Wortes וְנִתְּנָה ist zwar unbekannt; aber die Konstruktion (mit dem Verbum וְנִתְּנָה) sowie die Texteslesart in 44, 19 weisen auf ein Synonym von וְנִתְּנָה hin. Ich glaube, daß man in וְנִתְּנָה emendieren müsse: וְנִתְּנָה, das hier natürlich figürlich gebraucht wird. ΘS gehen auf dieselbe Lesart zurück. In Hos. 4, 18 setzt nach meinem Dafürhalten Θ σκάνδαλον das hebräische Wort וְנִתְּנָה (vgl. Hi. 13, 27; 33, 11) voraus, also eine Variante zu MT וְנִתְּנָה vgl. Houtsma, Theologisch Tijdschrift, IX (1875), 60, der mit volle vrijmoedigheid “וְנִתְּנָה וְנִתְּנָה” vorschlägt; das ו hat ebenfalls an der Lesart Θs einen Rückhalt).

University of California,  
Berkeley, Cal., U. S. A.,  
Nov. 9, 1904.

MAX L. MARGOLIS.

**Zu S. 208/09 dieses Jahrgangs.**

Das „Testament Hiob's“ ist auch von K. Kohler in „Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut“ (Berlin 1897) p. 264—338 mit englischer Übersetzung und Einleitung herausgegeben. Kohler druckt den Text der Ausgabe von Mai mit wenigen Änderungen ab und erklärt das Werk in der inhaltsreichen Einleitung als einen essenischen Midrasch.

Königsberg i./Pr.

F. PERLES.

---



## Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter

von

H. Rosenberg.

Nachdem F. Schwabe in seiner Dissertation, die Genusbestimmung des Nomens im bibl. Hebräisch, die mannigfachen Mängel in den Lehr- und Wörterbüchern nachgewiesen hatte, behandelte Dr. K. Albrecht im 15. und 16. Jahrgang dieser Zeitschrift ausführlich nochmals das Geschlecht aller hebr. Hauptwörter. Aber auch ihm gelang es bloß das Geschlecht von etwa der Hälfte der hebr. Hauptwörter mit Konstruktionsbeispielen zu belegen, während das Geschlecht von der andern Hälfte der hebr. Hauptwörter durch Konstruktionsbeispielen aus dem alten Testament nicht festgestellt werden konnte.

Die folgende Abhandlung ist das Ergebnis einer Untersuchung über das Geschlecht der Hauptwörter in der Mišna überhaupt. Sie soll durch Vorführung des für das Biblisch-Hebräische wichtigsten Materiales, das diese ergeben hat, Albrecht's Abhandlung ergänzen.

Zur Textkritik benutzte ich: die Talmud-Handschrift München Cod. 95 (= M.), den Abdruck der Mišna Handschrift in Cambridge besorgt von Lowe 1883 (= Lowe), die Editio princeps der Mišna Neapel 1492 (= E. p.) und die Mišna-Ausgabe Venedig 1606 (= Ven.).

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 25. II. 1905.

Da die Einteilungen der einzelnen Mišnajot innerhalb der Perakim sehr in Unordnung sind, so gebe ich neben der Zahl von Perek und Mišna, die nach der Einteilung der E. p. gegeben ist, auch die der Seite und Zeile von Lowe's Mišna-Ausgabe in runden Klammern an; am raschesten wird man die Belegstellen nach letzterem Zitat finden.

Für „belegt“ und „nicht belegt“ sind die Abkürzungen „b.“ und „n. b.“ gebraucht.

מְבִיטָה Melone, bh. nicht belegt vergl. Albrecht 106, Terum. III 1 (18a24) und andere Stellen masc.

אֶבֶן Stein, bh. belegt fem. und ungenügende Belegstellen für masc. vergl. Albrecht 108ff. Middot III 7 (186b9) und sehr oft fem. Der weibliche Gebrauch von אֶבֶן ist auch bei Jesus Sirah 45 11 und im Biblisch-Aramäischen zu belegen, vergl. E. Kautzsch, Gram. d. Bibl. Aram. § 50 Anm. 2. Für den männlichen Gebrauch dürfen aus der Mišna die folgenden Stellen nicht angeführt werden: 1. Sebi III 6 (14a13); hier ist nicht mit E. p. עֲשֵׂה אֲבָנִים sondern mit M. und Lowe עָשָׂר אֲבָנִים zu lesen. 2. B. Meš. XI (117a1) l. nicht wie E. p. אֲבָנִים רִאשִׁים, sondern mit M. und Lowe אֲבָנִים רִאשִׁית. 3. Makkot III 13 (131b7) l. nicht wie E. p. וְעָלִי, sondern mit M. und Lowe עָלֶיהָ. 4. Kelim V 3 (194a29), l. nicht wie M. שְׁלֹשָׁה אֲבָנִים, sondern mit Lowe und E. p. שֶׁלֶשׁ. Demnach ist wohl Kelim V 2 (194a24) אֶבֶן וְדִוְצָא trotz Übereinstimmung der Texte als Schreibfehler anzusehen.

אֶבֶר, bh. nicht belegt Albrecht 320. Šabb, VIII 1 (34b21) und in anderen Stellen masc., aber immer nur in der Bedeutung „Glieder“ membrum. Diese Belege lassen daher keinen Schluß zu auf das bh. אֶבֶר in der Bedeutung Schwungfeder, für welche analog den paarweise vorhandenen Gliedern der weibl. Gebrauch wahrscheinlich ist.

אֶבֶן, bh. n. b. Albrecht, 104 Ma'asrot I 2 (25b8) masc.

פֶּסֶל Faust, bh. n. b. Albrecht 77, Kel. XVII 12 (200b8) masc.

חֹדֶשׁ der 12. Monat des Jahres, bh. nicht belegt Albrecht 47, Meg. I 5 (65a28) masc.

אֵשׁ Feuer, im Bh. ist der männliche Gebrauch bloß auf Grund Suff. 3. pers. belegt, vergl. Albrecht S. 64. Das Syr. und Mand. ܐܝܬܐ und Arab. ʾaṣ sind fem. vergl. Nöldeke, Mand. Gram. p. 159. Men. X 6 (161a12) masc. An folgenden Stellen schwanken die Lesearten: Šabb. I 12 (32b30) Lowe und E. p. masc., M. fem.; Sabb. XVI 5 (37a19) E. p. und Lowe masc., M. fem.; Sabb. XVI 7 (37a24) E. p. fem. בְּקֹרֶה שֶׁלֹא תִאָּחַז הָאֵשׁ bei Lowe (37a24) fehlt das Wort הָאֵשׁ; Joma VI 7 (51b26) Lowe hat masc.; M. fem. vergl. hierzu auch Rabbinowicz: *Variae Lectiones* Band IV, p. 191.

אֶרֶץ, bh. n. b. Albrecht S. 41 und 77. Kelim XXV 6 (203b24) masc., ibidem Mišna 8 masc. Demnach wird der weibl. Gebrauch für das bh. mit Albrecht 77 nicht anzunehmen sein.

אֶשׁ Asche; Para IX 2 u. 10 (225a30) masc. Edujot VIII 1 (140a3) masc. Beša I 2 (58b25) masc. Eduj. IV 2 (138a20) masc. Für das bh. führt man an Num. 19,9 als Belegstelle für den weibl. Gebrauch vergl. Siegfried-Stade, Hebr. Wörterbuch; Albrecht S. 48. Diese Stelle beweist den weibl. Gebrauch nicht unbedingt; denn hier wird das Verbum neutrisch zu fassen sein, da der Schreibende nach längerer Unterbrechung an das Subjekt nicht mehr gedacht hat.

אֲרוֹן Kasten, Lade, bh. b. masc. und fem. vergl. Schwabe, „Die Genusbestimmung des Nomens in bibl. Hebräisch“, Jena 1894, S. 17 ff. Sekalim VI 1 (54b23) masc. Ohol. IX 15 (210a27) fem. Vergl. jedoch Albrecht S. 88, wo er ohne genügenden Grund die Stellen für fem. emendiert.

אָרָץ die Länge, bh. n. b. vergl. Albrecht S. 94, Erub II 5 (40a22) masc.; Menahot XI 5 (161b20) masc.

הַשֵּׁמֶת Haufen, Dünger. bh. n. b. Albrecht 82 Šebi. III 2 u. 3 (14 a 4) fem.

בִּיצִים Eier, bh. b. fem. Albrecht 82, Bekor. VI 6 (170 b 23) ist nicht mit Weiss, „Studien zur Sprache der Mišna“ p. 106 als Belegstelle für den männlichen Gebrauch zu nehmen; hier ist mit Lowe und E. p. בִּיצִים zu lesen. Auch Hulin XII 3 (168 a 16) ist nicht בִּיצִים בְּנִי קִימָה sondern mit E. p. בְּנוֹת קִימָה zu lesen.

בִּצְלָה, bh. n. b. Albrecht 106. Pea III 3 (4 b 3) und andere Stellen masc.

בִּצְרָה, bh. b. masc. und fem. Albrecht 317. In der Mišna nur masc. nachweisbar. Šek V 3 (54 b 7) masc.

בִּצְלָה Blütenkelch bh. n. b. Albrecht 104. Para XI 9 (226 a 24) masc.

בִּצְרָה Dach, bh. n. b. Albrecht 85. Ma'asrot III 6 (26 b 12) ist mit M. und E. p. בְּנוֹת פְּחוּרִין zu lesen. Ferner masc. Erub. IX 1 u. 2 (43 b 6); B. batra IV 1 (119 a 23).

בִּצְרָה Mauer, bh. b. fem. und ungenügend masc. vergl. Albrecht S. 84. In der Mišna ist nur der männliche Gebrauch nachzuweisen. Kilaj. II 8 (10 a 13) masc., ibidem IV 3 (10 b 30) masc., IV 4 (11 a 11) masc. Šebi III 6 (14 a 14) masc. Erub. II 5 (40 a 18) masc., V 4 (41 b 15) masc. B. kama III 2 (106 b 25) masc.

בִּצְרָה Heuschrecke, bh. n. b. Albrecht 69, Soṭa IX 17 (105 b 15) masc. (mit vorangehen. Verb.)

בִּצְרָה junge Taube, bh. n. b. Albrecht 69. B. meṣ I 4 (111 b 3) und II 3 (111 b 25) masc.

בִּצְרָה Kruste, bh. n. b. Albrecht 108, Toherot III 2 (228 a 18) masc.

בִּצְרָה abgeschorene Wolle, bh. n. b. Albrecht 82. Sabb IV 2 (33 b 16) fem.; B. meṣi. II 1 und 2 (111 b 18) fem.

בִּצְרָה Stück, Teil, bh. n. b. Albrecht 94, Šekal. VI 6 (55 a 12) masc.

לָלַי Bezirk, bh. n. b. Albrecht 320, Soṭa IX 15 (105b24) masc. Sebi. IX 2 (16b8) masc.

לָלַי, bh. n. b. Kelim XII 8 (198a7) masc.

לָלַי Kamel, bh. b. masc. und fem. Albrecht 72. In der Mišna ist nur der männl. Gebrauch nachzuweisen. Šabb. VI (33b20) und oft masc.

לָלַי Wölbung, bh. n. b. Albrecht 72, Zebahim VII 5 (152b4) beweist das vorangehende Verb. den männl. Gebrauch nicht, vergl. Gesenius-Kautzsch Hebr. Gram.<sup>27</sup> § 1450. Auch Dan. 7, 6, wo לָלַי in Bedeutung Flügel weibl. belegt ist, läßt nicht auf das bh. לָלַי schließen; da לָלַי Flügel weil paarweise vorkommend weibl. ist, welcher Grund in anderem Falle wegfällt.

לָלַי Hals, bh. n. b. vergl. Albrecht S. 80, Hul. III 4 (164b8) fem.

לָלַי Tenne, bh. b. fem. ungenügend masc. Albrecht 84. Pe'a III 5 (41a17) und oft fem. Ma'asrot I 5 (25b14) masc.

לָלַי Zitze, mamma, bh. n. b. Albrecht 78, Bekor VII 5 (171a28) u. Joma III 10 (50a21) masc.

לָלַי Tinte, bh. n. b. Albrecht 93. Abot IV 20 (146b29) fem.

לָלַי, bh. n. b. Me'ila I 2 masc.

לָלַי Schöpfgefäß, bh. n. b. Albrecht 88. Kelim XIV 3 (198b16) und oft masc. Das arab. دلو ist jedoch überwiegend weibl., vgl. Caspari-Müller Arab. Gram.<sup>4</sup> § 289.

לָלַי—דריכונות Darike, bh. n. b. Albrecht 95, B. batr. X 4 masc.

לָלַי Fliege, bh. n. b. Albrecht 69. Abot V 5 (147a24) masc. (mit vorangehendem Verb.).

לָלַי Hülse, bh. n. b. Albrecht 104, Nazir VI 2 (92a30) masc.

לָלַי eine bestimmte Zeit, bh. n. b. Albrecht 44. Sebi I 1 (13a14) und oft masc.

זנב Schwanz, bh. b. masc. Bekor VI 9 (171a4) VII 11 (171a8) fem. Auch V 3 (170a24) ist mit Lowe זנבה zu lesen. Auch im Syr. ist ܙܢܒܐ, fem. vergl. Nöldeke, Syr. Gram. § 84 und im Mand. ist ܙܢܒܐ ebenfalls fem. vergl. Nöldeke Mand. Gram. S. 156. Demnach nimmt Albrecht p. 81 mit Recht auch für das Biblhebr. den weibl. Gebrauch als den ursprünglicheren an.

זקן Bart, bh. b. fem. ungenügend masc. vergl. Albrecht 74. In der Mišna ist bloß der männliche Gebrauch nachweisbar Sanhed. VIII 1 u. 4 (127a12 u. 26) masc. Neg. X 9 (219a12) masc.

זרענים, bh. n. b. Albrecht 103, Kilaj. II 2 (9b24) masc.

זבתיים Pfannengebäck, bh. n. b. Albrecht 320 Men. XI 3 (161b11) fem. Men. IV 7 (158a10) ist mit E. p. und Lowe זבתיים zu lesen. (M. liest באים)

זור Loch, bh. n. b. Albrecht 96. Ma'asrot V 7 (27b1) masc.

זול Vorraum, bh. n. b. Kelim I 8 (193b23) masc.

זול Milch, bh. n. b. Albrecht 82 Kelim VIII 11 (196a10) masc.

זול Fenster, bh. b. fem. ungenügend masc. Albrecht 86 Sukka V 8 (58b16) und oft fem. Makk. I 9 (120a30) masc. Oholot XIII 2 (212a10) masc.

זול Flöte, bh. n. b. Albrecht 92. Ketub. IV 4 (79b3) und oft masc.

זול Esel, bh. b. masc. und fem. Šabb. V 2 (33b22) und andere Stellen masc. Für den weibl. Gebrauch sind aus der Mišna anzuführen: B. Mešia V 4 (114a18); VI 3 (114b20); VII 4 (115a23) Aboda-zara V 1 (143a23); Bekor. I 2 (168b3); I 3 (168b8). Demnach ist die Emendation Albrechts p. 68 nicht nötig.

זול Essig, bh. n. b. Albrecht 99, Aboda-zara V 2 (143a28) masc.

חָפֶז der Fünfte, bh. n. b. Albrecht 100. B. kama IX 6 (110a26) masc.

חֶסֶל Schlauch, bh. n. b. 'Eduj. V 1 (138b27) fem. Kelim. XXIV 11 (203a24) fem. Kelim XXVI 4 (204a20) fem. Demnach wird auch fürs Biblisch-hebräische nicht der männl. Gebrauch (mit Albrecht p. 88) anzunehmen sein.

חֲרִיר Entzündung, bh. n. b. Albrecht 102 Ṭebul-jom I 3 (245b5) masc.

חֲרִיץ, bh. n. b. חֲרִיץ n. b. Albrecht 90 Kilaj. II 8 (10a13) masc.

חֵטֶם Netz, bh. n. b. Albrecht 93, Kelim XXIII 5 (203a6) masc.

חֲרָצִים, bh. n. b. Albrecht 107. Nazir VI 2 (92a29) masc.

חֶבֶל Nabel, bh. n. b. Albrecht 80, Bekor. VII 5 (171a29) masc.

חֶפֶז Tünche, bh. n. b. Albrecht 87, Kelim V 11 (194b20) masc. (mit vorangehendem Verb.).

חֶסֶם bh. n. b. Albrecht 108. Miḵw. II 8 (233a22) und andere Stellen masc.

חֶגֶל junges Lamm, bh. n. b. Albrecht 67. Bekor I 3 (168b9) masc.

חֶפֶז Handbreite, bh. n. b. B. batra II 1 (117b27) masc.

חֶבֶל bh. n. b. Albrecht 92. 'Erak. VII 5 (175a18) masc.

חֶרֶץ bh. (auch חֶרֶץ) b. masc. und fem. vergl. Siegfried-Stade, Hebr. Wörterbuch. In der Mišna ist nur fem. nachweisbar; B. batr. IV 1 (119a21) fem.

חֶבֶר Leber, fürs Bh. ist nur eine Belegstelle vorhanden. Elg. 2, 11 vergl. Albrecht 81. Da aber das männl. Verb. vorangeht so beweist dies nichts, vergl. Gesenius-Kautzsch I 1450 Terumot. X 11 (21b25) fem. H. ul. III 1 u. 2 (164b2) em. Tamid IV 4 u. 5 (189b13) ist mit Lowe und M. והכבד חֶבֶר zu lesen. Ferner ist das syr. حَبْ fem., vergl. Nöldeke, yr. Gram. § 84. Das arab. كبد ist dagegen fem. u. masc. vergl. Caspari-Müller: Arab. Gram. § 290, 3.

בֶּכֶר bh. n. b. Albrecht Kelim XXI 1 (202a 23) masc.

בִּקְעָה Treppe, bh. n. b. Albrecht 93, Seḡal. VI 4 (55a 3) masc. Midd. III 6 (186b 6) masc.

בֵּר Krug, bh. ist sing. fem. pl. masc. belegt vergl. Albrecht p. 89. In der Mišna ist sing. und pl. fem. Für sing. sind folgende Stellen: Ma'as. Šeni II 10 (23a 21); I kam. III 1 (106b 20); III 5 (106b 30); X 4 (110b 29). Für pl. Demaj VII 8 (9a 21); Ma'as. Šeni I 3 u. 4 (22b 6).

בֵּיכָר Becher, bh. b. fem. vergl. Albrecht 88. In der Mišna finden sich dagegen Belegstellen nur für masc. Pes. him X 2 u. 3 (48b 14); X 7 (49a 3); Zebahim VIII 8 u. 1 (153a 5 und 20); XIII 8 (155b 8). Die Stelle lautet bei Low u. E. p.: מֵתָה שֶׁיֵּבֶל דָּמָה בְּכֹס אֶחָד וְנִי קָבַל דָּמָה בְּשְׁנֵי כֹסוֹת. מֵתָה שְׁנֵיהֶם בְּפָנִים פָּחוֹת, שְׁנֵיהֶם בְּחוּץ חַיִּיב, אֶחָד בְּפָנִים וְאֶחָד בְּחוּץ פָּחוֹת. M. hat in diesem Satze einmal fem. (שְׁנֵיהֶם). Fem. masc. Kelim XXX 3 (206a 13); Para II 5 (222a 28). Auch im Talmud sehr oft masc.

בִּרְיָה bh. b. fem. und für masc. I Sam. 10, 3 vergl. jedoch Albrecht 99. Terumot VIII 11 (21a 5) und andere Stellen fem. Soṭa V 2 (102b 29) und sehr oft masc. Besonders instruktiv ist Jadaj. II 4 (247b 21), וְדִיּוֹ מִהֲדוּרוֹת וּלְפָנָיו, וְדִיּוֹ מִהֲדוּרוֹת וּלְפָנָיו שְׁנֵי כְּרִיךְ אֶחָת מִמָּאָה וְאֶחָת מִהֲדוּרָה וְנִי.

בֵּן Untergestell, bh. n. b. Albrecht 84, Joma V 4 (51a 10) masc.

בֶּקָה bh. b. m. Albrecht 108, B. mešia IV 1 (113a 2) und sehr oft masc. In der Bedeutung Silbermünze ist בֶּקָה in der Mišna oft fem. Es ist aber in diesen Fällen immer zu ergänzen, wofür Hagi. I 2 (67a 7) ein instruktives Beispiel ist: וְהָיָה שְׁתֵּי כֶסֶף, וְהָיָה מִעָה כֶסֶף.

בֶּרֶךְ bh. b. fem. Albrecht 75. Abot II 8 (144b 29) und andere Stellen fem. In der Bedeutung Schale, Löffel ist בֶּרֶךְ in der Mišna auch masc. vergl. Tamid V 4 (190a 11) Kelim XIII 2 (198a 13).



**קִדְרָה** Dorf, bh. n. b. Albrecht 320. Edujot II 2 (137a5) und andere Stellen masc.

**קִדְרָה**, bh. n. b. Šabb. XXI 2 (38b8) in der Bedeutung „Decke“ masc.

**קִדְרָה** ein Hohlmaß, bh. n. b. Albrecht 95 Nedar. VIII 11 (38a22) . . . .

**קִדְרָה** in der Mišna קִדְרָה Bauch, bh. n. b. Albrecht 80. Sanhed. IX 5 (128a17) fem. Hul. III 1 (164b4) fem. Tamid IV 3 (189b8) fem. Dasselbe Geschlecht auch im Syr. **ܩܕܪܗ** Nöldeke, Syr. Gram. § 84; im Mand. **ܩܕܪܗ** im Arab. **كرش** vergl. Nöldeke, Mand. S. 157 und im Talm.-Bab. Šabb 151<sup>b</sup>.

**קִדְרָה** Wand, bh. n. b. Albrecht 85. B. mešia II 3 (111a27) und viele andere Stellen masc.

**קִדְרָה** Krone, bh. n. b. Albrecht 96. Abot IV 9 (146b18) masc.

**קִדְרָה** bh. n. b. Albrecht 86. Midd. IV 7 (187a27).

**קִדְרָה** Kinnbacken, bh. b. fem. Albrecht 75. Auch hier weicht die Mišna völlig vom bh. Gebrauch ab. In der Mišna ist von קִדְרָה nur der männliche Gebrauch zu belegen. Šabb. XXIII 5 (39a17); Hul. III 3 (164b12); Bekorot VI 9 (171a29), und in übertrag. Sinne Kelim XI 8 (197b2) XXI 2 (202a29).

**קִדְרָה** Brot ist wie in bh. auch in der Mišna masc.; nur wo die Rede ist von den **שְׁנֵי לֶחֶם** Lev. 23,17, woselbst **כֶּכֶרֶת** zu ergänzen ist vergl. Albrecht 106, wird es fem. construiert. Ein instruktives Beispiel ist hierfür Menahot XI 1 (161b5) **שְׁנֵי לֶחֶם נִילוּשׁוֹת אֶתְּ אֶתְּ וְנֶאֱמַרְתָּ אֶתְּ וְלֶחֶם** **הַפְּנִים נִילוּשׁ אֶחָד אֶחָד וְנֶאֱמַרְתָּ שְׁנֵי שְׁנֵי**

**סִיחֵל** Sichel, bh. n. b. Albrecht 90. Menahot X 2 u. 5 (160b29 und 161a5) fem. Dasselbe Geschlecht syr. **ܣܝܚܐ** Nöldeke § 84. Jedoch Menahot X 2 (160b28) **אֶחָד**.

**קִדְרָה** Kaufpreis, bh. n. b. Albrecht 320. Temura VI 3 (178b9) masc.

נֶזֶר Gattung, bh. n. b. Albrecht 320. Nazir VI 1 (92a25) und oft masc.

נֶלֶךְ bh. n. b. Albrecht 88. Kelim XVIII 3 (201a11) masc.

נֶלֶךְ Ochsenstecken, bh. n. b. Albrecht 90. Kel. IX 6 (196a30) masc.

נֶעוּן Wohnung, bh. n. b. Albrecht 52. Kerit. I 7 (179b14) masc.

נֶעֶד Axt, bh. n. b. Albrecht 91. 'Erak. VI 3 (174b24) masc.

נֶעֶד Geländer, bh. n. b. Albrecht 85. B. batra IV 1 (119a23) masc.

נֶחֱלֵל Schlüssel, bh. n. b. Albrecht 93. Tam. III 6 (189a6) M, Lowe und E. p. masc., jedoch Ven. fem. Kelim XIV 8 (198b29) E. p. und M. masc. Lowe fem.

נֶחֱלֵל Wasserbassin, bh. n. b. Albrecht 61. Mikw. VI 9 (234b20) und sehr oft masc.

נֶחֱלֵל Stab, bh. b. masc. und fem. auf Grund von Gen. 30, 37 vergl. Albrecht 92. In der Mišna ist nur der fem. Gebrauch zu belegen. Toharot IV 9 (229a7); VIII 10 (231a27); Kelim XVII 16 (200b22). Im Syr. ist ܢܚܠܐ masc. und fem. Nöldeke § 84. Assy. haṭṭa fem. Friedr. Delitzsch, Assy. Grammatik § 71.

נֶחֱמָה Wachtmannschaft (im Tempel), bh. n. b. Albrecht 320. Sukka V 7 (58b9) masc. Tamid V 1 (190a5) masc.

נֶחֱמָה Schaden, bh. n. b.; B. kama II 8 (106b13) und oft masc.

נֶחֱמָה Name eines Monats, bh. n. b. Albrecht 47. Ta'anit I 2 (62b18) masc. (mit vorangehendem Verb.)

נֶחֱמָה das urbar gemachte Feld, bh. n. b. Albrecht 53. Abot III 6 (145b16) masc.

נֶחֱמָה Trankopfer, bh. n. b. Albrecht 91. Zebahim IV 3 (150b24) und oft masc.

נֶחֱמָה Loch, bh. n. b.; Midd. III 5 (186b3) und andere Stellen masc.

נֶחֱמָה Leuchter, bh. n. b. masc. Albrecht 64. Šabb. III 6

b9) und viele andere Stellen masc. Beša IV 4 ist mit we (60a 15) שני zu lesen (nicht wie E. p. שתי); Tamid III 9 mit Lowe (189a 22) שני zu lesen; Tamid VI 1 (190a 27) mit E. p. שני zu lesen (nicht wie Lowe שתי).

זקן Zins, bh. n. b. Albrecht 320. B. mešia VI (114a 1) masc. זקן Name eines Maßes für Getreide, bh. b. fem. und Kön. 7, 18 masc. vergl. Albrecht 95. Terum. V 2 (19b 3) 1 sehr oft fem. Šebi. III 4 (14a 10) מרבית זמן und mid II 5 (188b 16) זמן שמנת beweist den männl. Gebrauch ht vergl. Gesen.-Kautzsch hebr. Gram.<sup>27</sup> Aufl. § 97<sup>c</sup>.

זמן bh. n. b. Albrecht 97. Kelim XX 6 (202a 14) und masc.

זמן Ordnung, bh. n. b. Albrecht 320. Para V 1 (223b 2) 1 oft masc.

זלע bh. b. masc. Albrecht. 60. In der nachbibl. Be- stung Münze, Gewichtstein ist זלע auch weibl. Ma'as ii II 10 (23a 21) und viele andere Stellen.

זס bh. סמית Spezerei, n. b. Albrecht 99. Neg. II 1 5a 21) masc.

זקנא die Flosse (der Fische), bh. n. b. Albrecht 81. l. III. 7 (164b 27) masc. Demnach wird auch nicht fürs . (mit Albrecht) der weibl. Gebrauch anzusetzen sein.

זקק der Brachwuchs, bh. n. b. Albrecht 320. Šebi. IX 1 1b 5) masc.

זקל Trinkschale, bh. n. b. Albrecht 88. Sukk. IV 9 b 29) masc.

זקל bh. n. b. Albrecht 44. Abot I 2 (144a 1) und sehr masc.

זקב Maus, bh. b. masc. Albrecht 69. B. Mešia III 7 1b 28) darf nicht (mit Weiß, Studien zur Sprache der na p. 106) als Belegstelle für den weibl. Gebrauch her- zogen werden; die Lesart זקב hat bloß die Venetianer 1a Ausgabe 1606, während M. E. p. Lowe זקב lesen.

מִלְּ מörserkeule, Holz-Block, bh. n. b. Albrecht 91. Beša I 5 (59a1) masc.

אֶמּוֹן bh. n. b.; Jadaj. IV 3 (248a9) (in der Bedeut. das Land der Ammoniter) masc.

עֵנֶב Weintraube, Beere, bh. b. masc. Albrecht 107. Sukka III 2 (57a4): עֵנֶבִּי מְרִיבֹת und 'Abot IV 19 (147a2) עֵנֶבִּים קִדְּוֹת beweisen den weiblichen Gebrauch von עֵנֶב nicht, weil עֵנֶבִּים auch der pl. von עֵנֶב, (welches im nachbibl. Hebr. vorkommt, vergl. Levy, Neuhebr. Wörterbuch III. p. 667) sein kann.

זֶנֶב Zweig, bh. n. b. Albrecht 104. Abot III 16 (146a15) masc. Im Syr. ist jedoch ܙܢܒܐ fem., vergl. Nöldeke: Syr. Gram. § 84.

עֶצֶם Knochen, bh. b. com. Albrecht 73. In der Mišna ist nur der männl. Gebrauch nachweisbar 'Eduj. I 7 (136a30) und viele andere Stellen.

עֶרֶב der Einschlag des Gewebes, bh. n. b. Albrecht 92. Neg. XI 4 (219a27) masc.

שֶׁמֶן Fett, bh. n. b. Albrecht 72. Tamid IV 8 (189b23) masc.

בֹּל coll. Bohnen, bh. n. b. Albrecht 320. Nedar. VII 1 (87b3) und oft masc.

פָּנִים Antlitz, bh. b. masc. und fem. In der Mišna nur fem. Soṭa III (102a14), Abot I 13 (144a26). Auch das syr. ܠܐ und das mand. ܡܢܡܐ sind fem. vergl. Nöldeke, Syr. Gram. § 84; Mand. Gram. S. 158. Demnach ist es nicht nötig die Stellen des A.T., in denen פָּנִים weiblich construiert ist, mit Albrecht S. 78 zu emendieren.

עֵצָה bh. b. fem. ungenügend masc. vergl. Albrecht S. 76. Bekor. V 3 (170a23) und viele andere Stellen fem. Šebu II 5 (132b14) und viele andere Stellen masc.

פָּרָק bh. n. b. Albrecht 55. Sukka V 7 (58b9) und oft masc.

צֶמֶן Kleinvieh, bh. b. fem. und masc. vergl. jedoch Albrecht 316 ff., der alle Stellen im alt. Test., wo צֶמֶן männl. gebraucht ist, teils zu emendieren, teils zu erklären



acht. In der Mišna ist jedoch nur masc. nachweisbar. *ekal*. V 4 (54b8); *Bekor* IX 1 (172b8).

רַץ Angel (der Tür), bh. n. b. Albrecht 86. *Erub* X 12 (14a19) masc.

רֶשֶׁת Wolle, bh. n. genügend b. masc. *Bekor*. IV 8 (170a6) und viele andere Stellen masc.

רֶשֶׁת Nagel (der Finger und Zehen) bh. n. b. *Mišk. IX* 4 (135b30) fem. Dasselbe Geschlecht hat auch das syr. ܪܫܬܐ *Nöldeke* § 84. *Tohar*. I 2 (227a18) *הַרְסוּם וְהַצְמָרִים מִשְׁמָאֵן* *הַרְסוּם וְהַצְמָרִים* beweist den männl. Gebrauch nicht. Die Stelle ist nach *Gesenius-Kautzsch*, *Hebr. Gramm.*<sup>27</sup> § 146 d zu erklären.

רֶשֶׁת Name eines Hohlmaßes, bh. n. b. Albrecht 95. *Ḥal.* V 1 (28b28) und oft masc.

רֶשֶׁת Schleuder, bh. n. b. Albrecht 91. *'Eduj*. III 5 (137b23) fem. Auch im babyl. Talmud *Šabb.* 67a fem.

רֶשֶׁת bh. n. b. Albrecht 77. *Men*. XIII 3 (162b26) masc.

רֶשֶׁת Nest, bh. b. masc. Albrecht 72. Hier weicht die *Mišna* wieder vom bh. Gebrauch völlig ab. In der *Mišna* ist von רֶשֶׁת nur der fem. Gebrauch nachzuweisen. *Kinnim* II 1 (191a25), II 2, II 6 (191b8), III 7 (192a6). Im Mand. ist רֶשֶׁת auch fem.; dagegen noch im Syr. masc., vergl. *Nöldeke*, *Mand. Gram.* S. 158.

רֶשֶׁת Habe, Besitz, bh. n. b. Albrecht 320. *Jesus Sira* 51,21 und *Abot* VI 10 masc.

רֶשֶׁת die Axt (zum Holzhauen), bh. n. b. Albrecht 91. *Kelim* XIII 3 und *Šabb.* XVII 2 (37b1) masc.

רֶשֶׁת die Schuppe, bh. n. b. Albrecht 81. In der *Mišna* ist der pl. קַשְׂשִׁים masc. belegt *Ḥul.* III 7 (164b27).

רֶשֶׁת ein Viertel, bh. n. b. Albrecht 95. *Halla* II 6 (28a19) masc.

<sup>27</sup> Die Lection, die Levy, *Neuhebr. Wörterb.* IV S. 317 Spalte 2 angibt, ist nicht die richtige. M. Lowe. E. p. Ven. 1606 zu lesen: וְהַרְסוּם וְהַצְמָרִים מִשְׁמָאֵן

רָגַל bh. b. fem. Albrecht 76. In der Bedeutung Fest wird רָגַל in der Mišna männlich construiert B. mešia II 7 (112a6) und viele andere Stellen.

רוּחַ Wind, bh. com. Albrecht 44 ff. In der Mišna ist nur der fem. Gebrauch nachweisbar. B. mešia VII 9 (115b6) und viele andere Stellen.

רֶמֶס Handmühle, bh. n. b. Albrecht 93. Beša II 9 (59b10) fem. so auch im Talm. Jeruś. IV 14, im Arab. رَحِي und im Syr. ܪܝܬ vergl. Caspari-Müller, arab. Gram.<sup>4</sup> § 289 Nöldeke syr. Gram. § 84.

רֶמֶז Granatapfel, bh. n. b. Albrecht 105. Bikkur. III 1 (31b27) masc.

רֶמֶס bh. n. b. Kilaj. VIII 5 (12b11) masc.

רֶק Speichel, bh. n. b. Albrecht 82. Šekal. VIII 1 (55b9)

רֶקֶל Pfad, bh. n. b. Albrecht 55. Pe'a II 1 (4a9) und oft masc.

שָׂדֶה Feld; Acker, bh. b. masc.<sup>1</sup> Albrecht 53. Hier weicht die Mišna wieder völlig vom bh. Gebrauch ab. In der Mišna wird שָׂדֶה immer weibl. construiert. Ich habe hierfür über 30 sichere Belegstellen. Der technische Ausdruck שָׂדֶה הַלֶּבֶן im Gegensatz zu שָׂדֶה הָאֵילָן Sebi. II 1 (13b7) und andere Stellen erklärt sich nach Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gram.<sup>27</sup> § 128 w. Im Assy ist eklu. und im Syr. ܫܥܠܐ, ܫܥܠܐ auch fem. vergl. Delitzsch, assyr. Gram. § 41 und Nöldeke, syr. Gram. § 84.

שׁוֹם Knoblauch, bh. n. b. Albrecht 106. Ma'as. r. V 8 (27b2) masc.

שׁוֹק Straße, bh. n. b. Albrecht 55. Menahot X 7 (161a17) masc.

שָׂקִין (in der Mišna סָקִין), bh. n. b. Albrecht 91. Hul. II 5 (163b29) und andere Stellen fem. Ebenso auch im Syr.

<sup>1</sup> Schon in Siphra wird zu Lev. 27, 21 „בצאתו“ bemerkt: נֶגֶד שָׂדֶה שָׂדֶה קָרִי לֶשׁוֹן וְכִי בִלְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ.

םם Nöldeke § 84; im Arab. ist سكين fem. und masc.,  
ergl. Caspari-Müllert, § 290, 3.

שתי der Aufzug (des Gewebes) bh. n. b. Albrecht 92.  
lega. XI 10 (219b18) und andere Stellen masc.

קפיד das Beständige (Opfer), bh. n. b. Albrecht 100  
ebahim XI (153b26) masc.

פרי die Frucht der Palme, bh. n. b. Albrecht 105.  
'ebul-Jom III 6 (246b20) יבשה תמרים beweist den weibl.  
gebrauch nicht. תמרים kann auch der Plural von תמר  
ein. Ma'asrot I 2 (25b7) משמילו התמרים beweist dagegen  
auch nicht den männl. Gebrauch. Die 3. Person pl. impf.  
masc. kann nach Gesenius-Kautzsch, hebr. Gram.<sup>27</sup> § 145 p.  
erklärt werden.

תמר Apfel, bh. n. b. Albrecht 105. Terum. X 2 (21b2)  
masc.

תר Turteltaube, bh. b. fem. Albrecht 71. Hier weicht  
die Misna wieder von dem bh. Gebrauch völlig ab. Keritot  
VI 13 (182b2) und im Babyl. Talmud 2 a u. b. masc.

Wie sich aus dieser Abhandlung ergibt, stimmt der  
misnische Gebrauch keineswegs in allen Punkten mit dem  
bh. überein; vielmehr sind in vereinzeltten Fällen, vergl.  
z. B. ונב, בוס, ונב, שדח, קן, בוס, ונב, Abweichungen vom Bh. festzustellen.

Diesen vereinzeltten Fällen gegenüber ist aber bei über  
200 Hauptwörtern, deren Geschlecht sowohl im alten Testa-  
ment als auch in der Misna festgestellt ist, die ich hier aber  
nicht aufgeführt habe, eine völlige Übereinstimmung nach-  
zuweisen.

Demnach kann man ohne Bedenken das Geschlecht der  
der Misna gesicherten bh. Hauptwörter auch für den alt-  
testamentlichen Gebrauch, wenn kein Beweis fürs Gegenteil  
vorliegt, annehmen.

## Zu den Namen der Frauen Kain's und Abel's.

Im letzten Hefte dieser Zeitschrift (Bd. XXV, p. 141–144) teilt Marmorstein die Namen der Schwestern resp. Frauen von Kain und Abel in der apokryphen, christlichen und midraschischen Literatur mit. Aus der letzten vermochte er allerdings nur eine einzige Quelle anzugeben, in der diese Namen genannt werden, nämlich den in Jemen entstandenen Midrasch haggadol zu Gen. IV, 2 (ed. Schechter, col. 106), wo es heißt: קַיִן וְקַנוֹתוֹ הָבֵל וְלִבְדָּא. Es scheint mir aber, daß auch hier keine Namen vorliegen, worauf einfach auch schon die beiden hinzugefügten Suffixa hinweisen. Was zunächst לִבְדָּא anbetrifft, so steckt hierin ohne Zweifel das auch in christlichen Quellen vorkommende Lebuda (לְבוּדָא). Dieser Namen hat selbverständlich nichts zu tun mit לְבוּדָא von לְבִיץ „anfachen, anblasen“, sondern stammt von der Wurzel לָבַד, die mehrfach im Talmud vorkommt und die „an etwas anschließen, anhängen“, bedeutet, also bezeichnet auch לְבוּדָא resp. לְבוּדָה „die angeschlossene, angehängte“, d. h. die Ehefrau. Es ist also wohl zu lesen הָבֵל וְלִבְדָּתוֹ „Abel und seine Ehefrau“. Dasselbe ist auch der Fall mit קַנוֹתוֹ, nur muß hier eine kleine Emendation vorgenommen werden. Im Midrasch kommt nämlich einige Mal das Wort קַנְיָה vor, das allgemein als „Gattin“ erklärt wird. So wird in Gen. rabba (c. 32 Anf. und c. 38 Anf.) Ps. 5, 7 auf Doeg

<sup>1</sup> Möglich ist auch, daß der Compiler des Midrasch haggadol in die Form לְבוּדָא mechanisch das Suffix וֹ angehängt hat, so das לִבְדָּא zu lesen ist.



Ahitofel bezogen und dabei gesagt, ersterer habe Saul bezug auf David geraten: קונעתו ממנו (Var. וחתיד) וחסיד וקונה אורו וימימיו „Entferne seine Gattin von ihm und irre ihn als einen zum Tode verurteilten, als einen hitigen usw.“ (קונה—ימימיו). Weiter heißt es im rasch zu Ps. 22, 20, mit Bezug auf Est. 5, 1, ein Engel dem Ahasver zu: רשע קונייתך עומדת בחוץ ואמה יושב בפנים: „sewicht, deine Gattin steht draußen, du aber sitzt , d. h. im Palast!“ Hier steht zwar קונייתך, aber die tige La. קונעתך hat sich im Aruch, s. v. וימימיו (ed. ut III, 283), erhalten. Die Etymologie des Wortes קונעת ziemlich dunkel. Jedenfalls ist es nicht von γυνή abzuleiten z. B. Buber im Midrasch Ps. z. St.), sondern vielmehr Fleischer (bei Levy I, 562) von dem arab. قانعة „eine ledene, Genügsame“, also eine mit ihrem Manne zufriedene, ehrsame, eingezogen lebende Ehefrau. Der Araber ordnugs gebraucht nach Fleischer für diesen Begriff nicht قانعة, sondern das gleichbedeutende غانية. Es liegt also ebenfalls nahe auch im Midrasch haggadol zu lesen וקונעתו וקונותו, also „Kain und seine Gattin“.

Sind also die Namen der Frauen Kain's und Abel's im rasch nicht belegt, so finden sie sich doch einige Mal in der späteren jüdischen Literatur, und zwar:

1. In der sogenannten Chronik des Jerahmeel b. Salomo, Gaster nach einer Handschrift der Bodleiana ins Englische übersetzt hat (The Chronicle of Jerahmeel, London 1899; vgl. dazu Bousset, Theol. Literaturzeitung 1900, 262).

Hier heißt (p. 54) die Frau Kain's Qalmana (קלמנה), ebenso wie bei Ps.—Methodius und bei Gedalja b. Jochanan, die des Abel dagegen trägt den biblischen Namen Chawa (חַוָּה). Die Zeit dieser Chronik steht nicht fest, jedenfalls ist sie nicht mit Gaster in die talmudische Zeit, sondern noch früher, hinaufzurücken (s. Fraenkel, Theol. Literaturschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 25. II. 1905.

turz., l. c., 452), sondern vielmehr ins XII. oder XIII. Jahr zu setzen (s. Neubauer, JQR XI, 364 ff.).

2. In einem Bibelkodex, geschrieben im Jahre 1382 v. Elisa b. Abraham b. Benveniste Kreskas, im Privatbesitz der Familie Farhi in Damaskus (s. die Beschreibung v. Harkavy, *גם ישימים* VI, 4; vgl. auch Neubauer, *M. Jew. Chronicles* I, p. XXV), findet sich u. a. auch eine Liste von Namen der Frauen biblischer Patriarchen, und heißt die Frau Kain's *חַוְוָה*, die des Abel dagegen *חַוְוָה*. Beide diese Namen sind ganz ohne Parallele.

3. Dasselbe ist der Fall in einer Münchener Handschrift (Kat. Steinschneider, nr. 391), die dem XV. oder XVI. Jahrhundert angehört. Hier findet sich auf fol. 91 b eine ähnliche, allerdings viel kürzere Liste (mitgeteilt von Perles, *Beiträge z. Gesch. d. hebr. und aram. Studien*, München 1884, p. 5). Nur lautet hier der Name der Frau Kain's *חַוְוָה* anst. *חַוְוָה* (die des Abel dagegen ebenfalls *חַוְוָה*).

Wie gesagt finden sich an allen diesen Stellen auch Namen anderer Frauen biblischer Personen, und außerdem noch in einem im Jahre 1583 verfassten chronologischen Schriftchen *תולדות אדם* von Samuel ben Isaak Algazi aus Krakau (Venedig 1600). Dieses Schriftchen ist sonst ohne Wert, da es zumeist einen Auszug aus Abraham Zakkuto's *Juhasin bilu* (s. Steinschneider, *Cat. Bodl.* 2403), aber die in ihm enthaltenen Namen, die zum Teil mit denen im Buche *תולדות אדם* übereinstimmen (die Namen der Frauen Kain's und Abel's fehlen bei Algazi), haben doch ihre Bedeutung. Es wäre nun interessant, die Quellen für alle diese jüdisch-mittelalterlichen Autoren aufzufinden, die am wahrscheinlichsten nichtjüdische gewesen sind (s. Schechter, JQR II, 69).

Warschau.

SAMUEL POZNANSKI.

## Berichtigungen zu Mandelkerns grosser Konkordanz.

### 1. Von Pastor Lic. E. Baumann in Plön.

- S. 458<sup>d</sup> יָדַעְנוּ f. Jer 63,16 l. Jes 63,16.  
S. 460<sup>a</sup> יָדַע f. Jer 42,28 l. Jer 22,28.  
S. 461<sup>b</sup> יָדַע f. 1 S 24,13 l. 2 S 24,13.  
S. 461<sup>b</sup> וַיֵּדַע f. Nu 22,23 l. Nu 32,23.  
S. 462<sup>a</sup> וַיֵּדַע f. 1 S 20,23 l. 1 S 20,33.  
S. 462<sup>d</sup> וְהוֹדַעְתִּי Ez 20,11: f. בְּשֹׁמְרֵי יִשְׂרָאֵל l. וְאֶת־מִשְׁפַּחִי.  
S. 463<sup>b</sup> תוֹדִיעֵנִי f. Ps 16,10 l. Ps 16,11.  
S. 463<sup>d</sup> וְדַעַת Job 33,3: f. שִׁפְתָּי l. שִׁפְתָּיו.  
S. 464<sup>a</sup> בּוֹדַעְתּוֹ f. Jes 43,11 l. Jes 53,11.

### 2. Von B. Jacob-Göttingen.

- S. 8<sup>c</sup> s. v. מִתְאַבֵּל f. Est 10<sub>6</sub> l. Esr 10<sub>6</sub>.  
S. 8<sup>d</sup> s. v. אָבֵל f. Gen 28<sub>41</sub> l. Gen 27<sub>41</sub>.  
S. 19<sup>a</sup> s. v. אֶהְיֶה f. Nu 31<sub>53</sub> l. Nu 31<sub>54</sub>.  
S. 80<sup>a</sup> s. v. וְאֵלֶּיךָ f. Ex 24<sub>13</sub> l. Ex 24<sub>14</sub>.  
S. 97<sup>a</sup> s. v. אֶלֶּה f. 2 R 8<sub>31</sub> l. 1 R 8<sub>31</sub>.  
S. 184<sup>d</sup> s. v. יִבְרָח f. Pi l. Pu.  
S. 206<sup>d</sup> s. v. בָּךְ die Artikel Gen 17<sub>27</sub> und Gen 17<sub>24</sub> sind umzustellen.  
S. 274<sup>d</sup> s. v. בְּיָדָה II v. p. 237<sup>b</sup> l. v. p. 273<sup>b</sup>.  
S. 281<sup>c</sup> s. v. וַיִּדְבֹּר f. Nu 9<sub>4</sub> 17<sub>21</sub> l. Nu 9<sub>4</sub> 17<sub>21</sub>.  
23\*

- S. 347<sup>d</sup> s. v. תְּחִלָּה Lev 1<sub>15</sub> וְנִרְ ו Lev 1<sub>11</sub> sind umzustellen.
- S. 364<sup>b</sup> s. v. וְרַע Jer 33<sub>26</sub> ל. וְרַע.
- S. 394<sup>a</sup> s. v. תְּלִלָּה f. Lev 18<sub>29</sub> l. Nu 18<sub>29</sub> und f. Lev 18<sub>30</sub> ג. l. Nu 18<sub>30</sub> ג.
- S. 396<sup>a</sup> s. v. תְּחִלָּה f. Nu 24<sub>5</sub> l. Lev 24<sub>5</sub>.
- S. 443<sup>d</sup> s. v. יִקְרָא f. Lev 11<sub>24</sub> . . . 15<sub>10</sub> 19<sub>23</sub> l. Lev 11<sub>24</sub> . . . 15<sub>10</sub> 19<sub>23</sub>.
- S. 444<sup>a</sup> s. v. קָמָא f. Nu 19<sub>13</sub> 20 אַת מְקַדֵּשׁ יי מַמָּא  
l. Nu 19<sub>13</sub> אַת מְשַׁכֵּן יי מַמָּא.  
Nu 19<sub>20</sub> אַת מְקַדֵּשׁ יי מַמָּא.
- S. 455<sup>a</sup> s. v. יָדוּ Ez 18<sub>17</sub> f. יָדוּ l. יָדוּ.
- S. 467<sup>d</sup> s. v. קִיּוֹם f. 1 S 20<sub>24</sub> l. 1 S 20<sub>34</sub>.
- S. 484<sup>c</sup> s. v. קִיּוֹן f. Ps 41<sub>10</sub> l. Jes. 41<sub>10</sub>.
- S. 490<sup>a</sup> s. v. מוֹעֵד f. Nu 11<sub>16</sub> . . . 31<sub>33</sub> l. Nu 11<sub>16</sub> . . . 31<sub>34</sub>.
- S. 534<sup>a</sup> s. v. תְּחִלָּה f. Lev 13<sub>8</sub> 11<sub>20</sub> l. Lev 13<sub>8</sub> 11<sub>20</sub>.
- S. 597<sup>a</sup> s. v. קָמָא f. Ez 29<sub>33</sub> l. Ex 29<sub>33</sub>.
- S. 599<sup>b</sup> s. v. וּבְרִכְרוּת f. Jes 66<sub>20</sub> l. Jes 66<sub>20</sub> וּבְרִכְרוּת.
- S. 629<sup>c</sup> s. v. לָבוּ Jer 23<sub>20</sub> 30<sub>24</sub> f. וְעַד l. וְעַד.
- S. 727<sup>c</sup> s. v. וְהִנֵּחָהּ f. Ez 36<sub>30</sub> l. Ez 36<sub>30</sub>.
- S. 732<sup>a</sup> s. v. נִינְיָ f. Lev 8<sub>21</sub> l. Nu 8<sub>21</sub>.
- S. 752<sup>b</sup> s. v. נֶעַר Jer 33<sub>15</sub> l. Jes 33<sub>15</sub>.
- S. 765<sup>b</sup> s. v. יִנְגְּדוּ f. Prv 61<sub>8</sub> l. Ps 61<sub>8</sub>.
- S. 832<sup>a</sup> s. v. עֹנֵם f. Nu 18<sub>33</sub> l. Nu 18<sub>33</sub>.
- S. 926<sup>d</sup> s. v. וַיַּעַשׂ f. Ex 37<sub>15</sub> 28 28<sub>6</sub> l. Ex 37<sub>15</sub> 28 38<sub>6</sub>.
- S. 934<sup>b</sup> s. v. וַיַּעֲשֵׂה f. Neh 7<sub>29</sub> l. Neh 7<sub>29</sub>.
- S. 1012<sup>c</sup> s. v. לְקַדְּשׁוֹ f. Ex 29<sub>26</sub> l. Ex 29<sub>36</sub>.
- S. 1013<sup>c</sup> s. v. קָדֵשׁ f. Ex 28<sub>36</sub> 39<sub>20</sub> l. Ex 28<sub>36</sub> 39<sub>30</sub>.
- S. 1014<sup>b</sup> s. v. בְּקִדְּשׁ f. Nu 4<sub>32</sub> l. Nu 4<sub>12</sub>.
- S. 1028<sup>c</sup> s. v. וּמִקְשִׁירִים f. 1 Ch 13<sub>11</sub> l. 2 Ch 13<sub>11</sub>.
- S. 1043<sup>d</sup> s. v. קָרֵב Ps 32<sub>9</sub> f. עָדִיו l. עָדִיו.
- S. 1044<sup>d</sup> s. v. וְהִקְרַבְתָּם f. Lev 23<sub>8</sub> 25<sub>27</sub> 23<sub>36</sub> l. Lev 23<sub>8</sub> 25<sub>27</sub> 36<sub>36</sub>.
- S. 1062<sup>a</sup> s. v. וְהָרָאשׁ f. 1 R 13<sub>18</sub> l. 1 S 13<sub>18</sub>.

- א. 1072<sup>a</sup> s. v. אֶרְבָּעִים f. Esr 2<sub>38</sub>. 66 מאתים א' ושבעה.  
 1. Esr 2<sub>38</sub> מאתים א' ושבעה.  
 Esr 2<sub>66</sub> מאתים א' וחמשה.  
 ב. 1074<sup>b</sup> s. v. רָגֵלִים Dt 32<sub>35</sub> f. וְשָׁלֵם l. וְשָׁלֵם.  
 ג. 1080<sup>c</sup> s. v. וְהָיָה f. Hos 2, 1. Hag 2<sub>5</sub>.  
 ד. 1088<sup>d</sup> s. v. וְנָחַץ Lev 14, 16<sub>24</sub> — וְנָחַץ אֶת בְּשׂוֹר בָּמִים וְנָחַץ —  
 entweder ist וְנָחַץ zu streichen, da es 16<sub>24</sub> nicht steht, oder  
 diese Stelle besonders anzuführen.  
 ה. 1108<sup>d</sup> s. v. רָקִים f. Ex 28<sub>39</sub> l. Ex 28<sub>39</sub>.  
 ו. 1111<sup>e</sup> s. v. [וְשָׁעָר] l. [וְשָׁעָר].  
 ז. 1143<sup>b</sup> s. v. וְשִׁבְעִים f. Nu 31<sub>28</sub> l. Nu 31<sub>38</sub>.  
 ח. 1182<sup>d</sup> s. v. וְשָׁלֵם f. 1 R 5<sub>24</sub> l. 1 R 5<sub>4</sub>.  
 ט. 1193<sup>d</sup> s. v. שְׁמוֹתָם f. Gen 28<sub>12</sub> l. Ex 28<sub>12</sub>.  
 י. 1216<sup>a</sup> s. v. שָׁנִים zu Gen 16, 3 f. שָׁבַע.  
 יא. 1227<sup>b</sup> s. v. וְשָׁכַח Lev 24<sub>11</sub> l. Lev 14<sub>11</sub>.  
 יב. 1227<sup>b</sup> s. v. שָׁכַח f. Nu 35<sub>33</sub> l. Nu 35<sub>33</sub>.  
 יג. 1232<sup>b</sup> s. v. שָׁדָק f. Jer 33<sub>4</sub> l. Jes 33<sub>4</sub>.  
 יד. 1371<sup>a</sup> s. v. אֶרְבָּע f. 2 R 19<sub>27</sub> l. 2 R 19<sub>37</sub>.  
 טו. 1409<sup>d</sup> s. v. נָחַח f. Gen 26<sub>46</sub> l. Gen 27<sub>46</sub>.  
 טז. 1409<sup>d</sup> s. v. נָחַח f. Gen 49<sub>30</sub> 3<sub>13</sub> l. Gen 49<sub>30</sub> 50<sub>33</sub>.  
 טז. 1421<sup>d</sup> s. v. יְהוָה 2 S 15<sub>25</sub> f. בָּעֵינִי l. בָּעֵינִי.  
 יז. 1426<sup>a</sup> s. v. יְהוָה Zeph 2, 3 f. ... חִירָאֲנִי l. ... חִירָאֲנִי נָאֻם.  
 יח. 1460<sup>b</sup> s. v. נָחַח f. Jes 36<sub>14</sub> l. Jer 36<sub>14</sub>.  
 יט. 1507<sup>d</sup> s. v. גְּדִלִים f. Jud 11, 1 l. 1 R 11<sub>5</sub>.  
 כ. 1507<sup>d</sup> ebd. f. 2 R 16<sub>31</sub> l. 1 R 16<sub>31</sub>.

### 3. Von E. Rosenwasser.

- S. וְנָחַץ l. נָחַץ 2 R 19, 18: f. וְנָחַץ.  
 S. נָחַץ 19<sup>a</sup>. Es fehlt unter וְנָחַץ 1 R 7, 45.  
 S. וְנָחַץ 20<sup>a</sup> f. וְנָחַץ 1 R 12, 16: f. וְנָחַץ.  
 S. וְנָחַץ 74<sup>a</sup>. Es fehlt 1 R 6, 18: f. וְנָחַץ.  
 S. וְנָחַץ 305<sup>a</sup> f. וְנָחַץ. Es fehlt 2 R 1, 16: f. וְנָחַץ.

- S. 411<sup>d</sup> Z. 2. v. o. für מאן lies מאר.
- S. 422<sup>d</sup> f. 2 R 32, 3 l. 2 R 3, 23.
- S. 486<sup>b</sup> f. 1 R 16, 24 l. 1 R 16, 34.
- S. 514<sup>b</sup> f. 2 R 9, 15. Hinter יש streiche את י.
- S. 524<sup>d</sup> f. 1 R 9, 5 l. 1 R 9, 4.
- S. 601<sup>b</sup> f. 1 R 20, 24 l. 1 R 20, 34.
- S. 636<sup>b</sup> f. 2 R 19, 23 l. 2 R 19, 23.
- S. 641<sup>a</sup> f. 2 S 6, 32 l. 2 R 6, 32.
- S. 653<sup>d</sup> מאר. 2 R 23, 25 tilge die Punkte zwischen אל י  
ובל לבבו
- S. 658<sup>d</sup> f. 2 R 22, 9 l. 1 R 22, 9.
- S. 694<sup>a</sup> f. 2 R 46, 15 l. 2 R 16, 15.
- S. 700<sup>a</sup> f. 2 R 14, 14. Hinter בית יי l. 2 R 14, 14.
- S. 718<sup>a</sup> f. 2 R 2, 15: f. 1 R 18, 30. Hinter וראו l. 1 R 18, 30.
- S. 719<sup>d</sup> f. 1 R 19, 5: f. 1 R 19, 5.
- S. 722<sup>b</sup> f. 1 R 18, 30. Hinter וראו l. 1 R 18, 30.
- S. 784<sup>a</sup> f. 2 R 17, 20: f. 1 R 17, 20.
- S. 801<sup>d</sup> f. 1 R 10, 12. Hinter ויעש fehlt המלך.
- S. 804<sup>d</sup> f. 1 R 13, 11: f. 1 R 13, 11.
- S. 817<sup>b</sup> f. 1 R 22, 26 l. 1 R 22, 36.
- S. 828<sup>b</sup> f. 2 R 2, 12: f. 2 R 2, 12.
- Ebenda fehlt bei 2 R 4, 6 f. 2 R 4, 6.
- S. 879<sup>a</sup> f. 1 R 4, 27 l. 2 R 4, 27.
- S. 951<sup>b</sup> f. 2 R 6, 16 l. 2 R 6, 17.
- S. 958<sup>b</sup> f. 1 R 12, 2: f. 1 R 12, 2.
- S. 958<sup>d</sup> f. 1 R 23, 27 l. 2 R 23, 27.

<sup>1</sup> [MT liest es nicht, wohl aber 15 codd. Kenn., 18 de Rossi. Mandelkern dürfte es in Reminiscenz an Gn 23, 8 eingesetzt haben. B. St.]

<sup>2</sup> [Vgl. über diese Reihenfolge der Worte Baer z. St. Mandelkern folgt den landläufigen Ausgaben. B. St.]

- S. 962<sup>a</sup> וַיִּאָּכְלוּ 2 R 4, 44: f. וַיִּאָּכְלוּ.  
 S. 973<sup>d</sup> הָיָה נַחַשׁ R 18, 26. Nach ~~הָיָה~~ streiche ~~הָיָה~~.  
 S. 1009<sup>b</sup> וַיִּקְבֹּר 1 R 2, 10. Man vermisst hier die Angabe  
 1 R 11, 43.  
 S. 1023<sup>b</sup> וַיִּקְבְּרוּ f. 2 R 5, 2 l. 2 R 9, 2.  
 S. 1023<sup>a</sup> וַיִּקְבְּרוּ 2 R 25, 26: f. וַיִּבְאוּ l. וַיִּבְאוּ.  
 S. 1064<sup>a</sup> וַיִּשְׁמְרוּ 2 R 10, 7. Hinter וַיִּשְׁמְרוּ füge את ein.  
 S. 1075<sup>a</sup> וַיִּגְלֶה 1 R 14, 6: f. אחידו l. אחידו.  
 S. 1084<sup>b</sup> וַיִּבְאוּ 2 R 11, 19: f. וַיִּבְאוּ l. וַיִּבְאוּ.  
 S. 1087<sup>b</sup> וַיִּנְתְּנוּ 1 R 8, 50: f. וַיִּנְתְּנוּ l. וַיִּנְתְּנוּ.  
 S. 1092<sup>c</sup> וַיִּסְרְבֶהָ f. 1 R 7, 23 l. 1 R 7, 33.  
 S. 1099<sup>c</sup> וַיִּחַד 1 R 4, 5: f. וַיִּחַד l. וַיִּחַד.  
 S. 1133<sup>d</sup> וַיִּשְׁרֹף 2 R 25, 26. Hinter וַיִּשְׁרֹף fehlt גדול.  
 S. 1140<sup>b</sup> וַיִּשְׁכַּח 1 R 11, 32: f. וַיִּשְׁכַּח l. וַיִּשְׁכַּח.  
 S. 1167<sup>c</sup> וַיִּשְׁכַּח 1 R 19, 5. Streiche das Kamez unter וַיִּשְׁכַּח.  
 S. 1171<sup>b</sup> וַיִּשְׁכַּח 2 R 4, 3: f. וַיִּשְׁכַּח l. וַיִּשְׁכַּח.  
 S. 1175<sup>c</sup> וַיִּשְׁכַּח 2 R 3, 7. Hinter וַיִּשְׁכַּח fehlt מלִּי־הַדָּוָד.  
 S. 1182<sup>d</sup> וַיִּשְׁכַּח f. 1 R 5, 24 l. 1 R 5, 4.  
 S. 1189<sup>c</sup> וַיִּשְׁכַּח Es fehlt 2 R 2, 21 מֵעַד מוֹת.  
 S. 1202<sup>a</sup> וַיִּשְׁכַּח f. 2 R 19, 11 l. 2 R 19, 1.  
 S. 1211<sup>c</sup> וַיִּשְׁכַּח 1 R 7, 20: f. וַיִּשְׁכַּח l. וַיִּשְׁכַּח.  
 S. 1219<sup>d</sup> וַיִּשְׁכַּח f. 2 R 15, 15 l. 2 R 15, 35.  
 S. 1221<sup>b</sup> וַיִּשְׁכַּח 2 R 7, 10: f. וַיִּקְרָא l. וַיִּקְרָא.  
 S. 1231<sup>c</sup> וַיִּשְׁכַּח f. 1 R 10, 17 l. 1 R 10, 27.  
 S. 1237<sup>c</sup> וַיִּשְׁכַּח f. 2 Ch 6, 22 l. 2 R 6, 22.  
 S. 1243<sup>b</sup> וַיִּשְׁכַּח 1 R 13, 14: f. וַיִּשְׁכַּח l. וַיִּשְׁכַּח.  
 S. 1244<sup>d</sup> וַיִּשְׁכַּח 1 R 19, 5: f. וַיִּשְׁכַּח l. וַיִּשְׁכַּח.  
 S. 1280<sup>b</sup> וַיִּהְיֶה כְּדֹבֵר הָיָה 2 R 7, 19. Es fehlt וַיִּהְיֶה.  
 S. 1286<sup>c</sup> וַיִּהְיֶה כְּדֹבֵר הָיָה 1 R 7, 45. Es fehlt וַיִּהְיֶה.  
 S. 1494<sup>c</sup> וַיִּהְיֶה כְּדֹבֵר הָיָה f. 1 R 15, 24. 22, 5, 1 l. 1 R 15, 24. 22, 51.  
 S. 1494<sup>d</sup> וַיִּהְיֶה כְּדֹבֵר הָיָה f. 2 R 9, 2. 8. l. 2 R 9, 28.

4. Von B. Stadel.

- S. 201<sup>d</sup> לְכָל־חַיִּי 2 S 14, 13: st. הָשִׁיב ל. הָשִׁיב.  
 S. 439<sup>c</sup> הָיָה־יָמֵי: st. Jer. 3, 8 l. Nah. 3, 8:  
 S. 491<sup>b</sup> יָצָא: st. Jer. 44, 12 l. Jes. 44, 12.  
 S. 598<sup>e</sup> בְּרִיָּה: st. 1 R 6, 29. 32 l. 1 R 7, 19. 32 und st. 1 R  
 6, 35 l. 1 R 7, 35.  
 S. 805<sup>b</sup> בְּיָמֵי Dt 29, 19: str. וְהָיָה nach בָּם.  
 S. 839<sup>a</sup> בְּיָמֵי: st. Ps 8, 28 l. Prv 8, 28.  
 S. 902<sup>b</sup> עַן Ez 15, 18: st. מַעֲלֹמֶעַל l. מַעֲלֹמֶעַל.  
 S. 1184<sup>c</sup> שְׁלֹשָׁה: st. Gn 42, 16 l. Gn 40, 16.
-



## **Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur.**

Von Dr. J. Fromer.

### **I. Zweck.**

1. Die Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur soll dem Fachmann und dem Laien die Möglichkeit bieten, über jede in dieser Literatur behandelte Materie sich in klares und authentisches Bild zu machen.

2. Insofern die talmudisch-rabbinische Literatur gleich einem Riesennetze das gesamte Empfinden, Denken und Handeln des orthodoxen Judentums seit dem zweiten Exil bis auf die Gegenwart umfaßt, wird die Real-Konkordanz durch eine systematische Ordnung, eine leicht verständliche Übersetzung und Erklärung dieser in ihrer jetzigen Beschaffenheit selbst für den Fachmann unübersichtlichen Literatur zum ersten Mal einen Einblick in das Wesen und die Existenzbedingungen des talmudisch-rabbinischen Judentums gewähren.

### **II. Umfang des Stoffes.**

#### **I. Die talmudische Literatur.**

- a) Mischna, Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifre, Baraita.
- b) Babylonischer Talmud.
- c) Jerusalemischer Talmud.

- d) Midraschim (Rabbot, Tanchuma, kleine Midraschim, Jalkut.)
- 2. Rabbinische Literatur.
  - a) Schulchan Aruch, b) . . .

### III. Beschaffenheit des Stoffes.

#### A. Die talm. Literatur.

- 1. Inhaltlich zerfällt die talmudische Literatur in:

- a) Halacha, b) Agada, c) Diskussion.

Die Halacha umfaßt alle Gesetze und Gebräuche der Juden. Die Agada ist homiletischer Natur und zerfällt in: Exegese, Dogmatik, Ethik, Geschichte und Mystik. Die Diskussion verhält sich zur Halacha und zur Agada wie die Schale zum Kerne und kommt für die Real-Konkordanz nicht in Betracht.

- 2. Eine logische und systematische Ordnung ist in der talmudischen Literatur nicht vorhanden. Es folgen vielmehr in ihr die verschiedenartigsten Materien, wie es gerade der Diskussionsfluß zufällig mit sich bringt, ohne Zusammenhang neben einander.

#### B. Die rabbinische Literatur.

Die rabbinische Literatur hat eine zweifache Aufgabe:

- a) den in der talmudischen Literatur in wirrem Durcheinander niedergelegten halachischen Stoff für den praktischen Gebrauch zu ordnen und auf seine Giltigkeit zu prüfen,
  - b) die in der nach-talmudischen Zeit neu entstandenen Lebensbedingungen und Verhältnisse in halachische Normen einzufügen.

Die Ergebnisse aller Werke, die mit der Lösung dieser beiden Aufgaben sich befassen, sind in dem Schulchan Aruch, der im 16. Jahrhundert von Josef Karo verfaßt und von einer großen Anzahl rabbinischer Gelehrten bis in das 19. Jahrhundert mit Glossen, Kommentaren und den Zeitverhältnissen

entsprechenden Modifikationen versehen worden ist, zusammengefaßt und systematisch geordnet.

#### IV. Ausführung.

##### A. Text.

###### 1. Herstellung des Materials.

Aus den oben angeführten Werken wird jeder halachische und agadische Satz in genauem Wortlaute einzeln aufgenommen. Diese Aufnahme bildet das Material für den Text der Konkordanz.

###### 2. Ordnung des Materials.

###### a) äußere (nach Fächern),

###### b) innere (Ordnung der Aufnahmen innerhalb des Faches).

###### α) ursprüngliche Gestalt jeder Halacha und Agada.

###### β) Entwicklung bis auf den Schulchan Aruch.

###### 3. Fixierung des Textes.

###### a) Behandlung der identischen, äquipollenten und polynomen Sätze.

Identisch sind Sätze, die denselben Wortlaut und Autor haben.

Äquipollent sind Sätze, die denselben Inhalt, aber nicht denselben Wortlaut oder Autor haben.

Polynom ist ein Satz, der zu mehreren Fächern gehört.

Identische Sätze werden bis auf einen ausgeschieden.

Von den äquipollenten Sätzen wird derjenige beibehalten, der die beste Lesart wiedergibt. Auf die übrigen wird in den Noten als Varianten verwiesen.

Polynome Sätze werden vervielfältigt und in alle Fächer, in die sie gehören, eingereiht.

##### B. Hermeneutik und Kritik.

###### 1. Übersetzung.

Dem Texte wird eine möglichst wortgetreue deutsche

Übersetzung beigelegt. Da, wo die wortgetreue Übersetzung den Sinn des Textes nicht vollkommen wiedergibt, werden erläuternde Partikeln und Worte in Klammern eingeschoben.

2. Interpretation.

- a) Grammatische Interpretation. Feststellung der Grundbedeutung und speziellen Einschränkung der fremden und ungewöhnlichen Sprachelemente.
- b) Historische Interpretation. Welche Beziehung auf reale Verhältnisse das Sprachelement hat.
- c) Individuelle Interpretation. Ermittlung des Wortsinnes aus dem Sprachgebrauch und der Denkweise des Autors.
- d) Gattungsinterpretation. Ermittlung des Wortsinnes aus dem, was der Autor gewollt und woran er gedacht hat.

3. Kritik.

a) Grammatische Kritik.

- α) Ob jedes Sprachelement an jeder gegebenen Stelle angemessen sei oder nicht.
- β) Welches in letzterem Falle das Angemessenere sein wird.
- γ) Was das ursprünglich Wahre sei.

Zur Ermittlung der ursprünglich wahren Lesart dienen: Handschriften, Editiones principes, Scholien und Citationen.

b) Historische Kritik.

- α) Ob jedes Sprachdenkmal mit der historischen Wahrheit übereinstimmt.
- β) Was das Angemessenere wäre.
- γ) Was das Ursprüngliche ist.

Als Quellen für die historische Kritik dienen  
1. jüdische Werke.

- α) Altes Testament, Neues Testament, Apokryphen und Pseudepigraphen;

β) die jüdisch hellenistische Literatur;

γ) hebr. Chroniken.

2. Nichtjüdische Werke: Chroniken und Geschichtswerke der in Betracht kommenden Länder und Völker.

c. Individual-Kritik.

α) Ob der individuelle Charakter jedes Satzes dem individuellen Charakter des angenommenen Autors angemessen ist.

β) Wenn sich eine Disharmonie findet, wie diese zu beseitigen wäre.

γ) Was das Ursprüngliche ist.

Zum Zwecke der individuellen Interpretation und Kritik werden

1. alle Aussprüche eines jeden in der talmudischen Literatur vorkommenden Autors zusammengestellt und systematisch gruppiert;

2. einer jeden solchen Zusammenstellung alles, was über den Autor in der talmudischen Literatur gesagt wird, vorausgeschickt.

C. Register.

Stichwortregister (deutsch und hebräisch), Autorenregister (deutsch und hebräisch).

D. Ökonomie.

Wie jedes organische Gebilde erfordert auch die Real-Konkordanz eine alle Glieder umfassende und beherrschende Idee. Diese kann aber nur von einer Person entworfen und durchgeführt werden. Die Schwierigkeiten, die der Ausführung entgegenstehen, glaube ich durch Befolgung folgender Grundsätze bewältigen zu können.

Um das Zeit raubende Abschreiben zu ersparen, werden die für die Konkordanz in Betracht kommenden Sätze aus den Werken der talmudisch-rabbinischen Literatur ausgeschnitten.

Um eine Kontrolle zu ermöglichen, werden die Zeilen einer jeden Seite, die zum Ausschneiden bestimmt ist, mit fortlaufenden Nummern versehen. Alsdann wird die Nummer, Seite und Zeile eines jeden Ausschnittes in ein Register eingetragen. Nach erfolgter Sichtung und Ordnung der Ausschnitte wird jeder Satz, der in den Text der Real-Konkordanz aufgenommen worden ist, in einem besonderen Exemplar unterstrichen und mit der Signatur des Faches, in das er eingereiht worden ist, versehen.

Alle mechanischen Nebenarbeiten sollen von sachkundigen und zuverlässigen Hilfskräften ausgeführt werden. Bei dem Ordnen und Ausarbeiten eines jeden Faches soll ein Fachmann zu Rate gezogen werden.

Wie mit der Zeit soll auch mit dem Raume äußerst gespart werden. Die teilweise oder gänzliche Ausscheidung der identischen und äquipollenten Sätze ist bereits erwähnt worden. Worte und Teile eines Satzes, die formell und inhaltlich überflüssig sind, werden weggelassen. Die Weglassung wird durch Punkte angedeutet. Kommentar und Noten sollen möglichst kurz, dabei aber auch klar und leicht verständlich sein.

Ich schätze den Umfang der Konkordanz auf 8—10000 Quartseiten.

### Schluß.

Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, ist: die talmudisch-rabbinische Literatur benutzbar zu machen. Soweit bloß der Talmud in Betracht kommt, sind bisher zweierlei Versuche unternommen worden, diese Aufgabe zu lösen.

Maimonides hat den gesamten talmudischen Stoff in seinem Kodex systematisch dargestellt. Seine Lösung hat sich aber als mißlungen erwiesen. Die systematische Ordnung und Ausführung dieses Kodex ist vom Standpunkte

der modernen Wissenschaft unhaltbar. Und der Umstand, daß Maimonides nicht den Talmud selbst sprechen läßt, sondern, ohne Quellenangabe bloß referiert, macht sein Werk für eine wissenschaftliche Benutzung unbrauchbar. Die späteren Kodices, die Turim und der Schulchan Aruch, weisen dieselben Mängel auf.

Die Benutzbarmachung des Talmuds für diejenigen, die den Originaltext nicht verstehen, hat die Talmudübersetzung zur Aufgabe. Aber selbst die beste Übersetzung vermag diesen Zweck nicht zu erreichen. Selbst diejenigen, die sich ihr lebenslang ausschließlich mit dem Studium des Talmuds befassen, sind selten instande, ohne Hilfe der Kodices über irgend eine talmudische Materie sich ein klares, umfassendes Bild zu machen, da im Talmud die meisten Gegenstände an verschiedenen Stellen, in verschiedenartigsten Formen und unter den mannigfachsten Gesichtspunkten behandelt zu werden pflegen. Die Hauptschwierigkeit aber, sich durch die 10000 Quartseiten (so stark dürfte eine Talmudübersetzung werden) durchzuarbeiten, bietet die unendlich lange, in den meisten Fällen an den Haaren herbeigezogene und ganz überflüssige Diskussion, die durch ihre spitzfindige Form den klaren Sinn verwirrt und das Herausfinden des sachlichen Kernes häufig unmöglich macht.

Für die Lösung meiner Aufgabe ergeben sich somit zwei unabweisbare Forderungen: die Ausscheidung der Diskussion und eine systematische Ordnung des von der Schale befreiten Kernes, der in seiner ursprünglichen Gestalt dargestellt und durch Hermeneutik und Kritik geläutert, beleuchtet und geklärt werden soll.

Meine Schätzung des Umfanges beruht auf einer sorgfältigen Prüfung, die ich während einer langjährigen Beschäftigung mit dieser Arbeit vorgenommen habe. Die gesamte talmudisch-rabbinische Literatur, die für meine Arbeit

in Betracht kommt, besteht aus rund 6000 Quartseiten. Nach Ausscheidung der Diskussion, der identischen und äquipollenten Sätze und der unwesentlichen Bestandteile der übrigbleibenden Sätze schrumpft das Material auf etwa 800 bis 1000 Seiten zusammen. Für die Ausarbeitung dieses Stoffes ist der Umfang von 8—10000 Seiten, selbst wenn jeder Satz in 8—10 Rubriken vorkommen müßte, eher zu hoch als zu niedrig angegeben.

Es handelt sich hier um ein Unternehmen, desgleichen seit Abschluß des Talmuds nicht vollführt worden ist. Auch wüßte ich in der Geschichte kein Beispiel, daß ein Einzelner je ein gleiches Riesenwerk ausgeführt hätte. Wohl kennt aber die Geschichte zahlreiche Fälle, wo jemand durch unerschütterliches Selbstvertrauen, zähe Energie und Ausdauer Dinge vollbracht hat, die man für unmöglich gehalten hatte.

Ich habe bereits den größten Teil des babylonischen Talmuds excerpiert. Die Sammlung des übrigen Stoffes und das Sichten und Ordnen des Ganzen dürfte noch zwei bis drei Jahre in Anspruch nehmen.

Für die Ausführung des ganzen Werkes werde ich ungefähr 10—15 Jahre brauchen.

---



## רָשׁוֹת 2 Sam. 17, 19, רָשׁוֹת Prov. 27, 22.

Von

Friedrich Schultheß.

Diese Formen gelten gewöhnlich als Plural eines und desselben Singulars, erstere als *script. defect.*, während man aus der andern die Wurzel \*רָשׁוֹת oder \*רָשׁוֹת zu erkennen glaubt. Über die Bedeutung des Wortes an den beiden Stellen gehen die Ansichten auseinander; je nachdem man sich die Zusammenhänge im einzelnen zurechtlegt, faßt man es als „Getreidekörner“ oder (für Prov.) als „Erzgraupen“. Mir scheint nun allerdings auch, daß es in Sam. auf ein Produkt der Landwirtschaft, in Prov. auf Metall geht; nur darf man keine spezielle Bedeutung in ihm suchen, sondern eben etwas, was beiden Anwendungen gemeinsam ist: nämlich irgendwelche Abfälle. In Prov. handelt es sich um Metallsplitter, in Sam. um Frucht- oder Getreideabfälle, die der Erzähler nicht näher beschreibt, sondern wohl als bekannt voraussetzt. Die Frau bedeckt damit eilends die auf den Brunnen gelegte Decke, um ihr ein unauffälliges Aussehen zu geben. Es wird also in der Nähe gewesen und vielfach so ausgelegt worden sein; vielleicht zum Trocknen, aber gesagt ist das mit dem Wort nicht. Da nun durch das Ἀραφῶν der LXX<sup>1</sup> zu Gunsten der Schreibung רָשׁוֹת (ה)

<sup>1</sup> Lucian's πῖσος ist wohl wegen seiner Ähnlichkeit mit dem hebr. Wort gewählt.

entschieden wird, anderseits die Bedeutung eine Abfallsform erwarten läßt, so sehe ich in רָפַת einen Singular רָפַת מ. — رُفَاتٌ (von der Wurzel רָפַת) eig. „das, was beim Zermahlen oder Zerbröckeln abfällt“. Wie denn auch Ps. in der Sam.-Stelle gut mit رُفَاتٌ (von רָפַת) übersetzt. Genau so ist übrigens רָפַת (رُفَاتٌ) gebildet, dessen Plur. in רָפַת Ez. 13,9 vorliegt.<sup>2</sup>

Im Anschluß hieran seien noch ein paar weitere Bemerkungen gestattet. Als ich zu meiner Auffassung des hier behandelten Wortes die eben erschienene 14. Aufl. des Gesenius'schen HWB's verglich, fand ich darin die Angabe, daß Haupt in den Verh. d. 13. Or. Kongr. p. 231 auf jüd.-aram. רָפַת und arab. رَفَت „zerbröckeln“ verwiesen habe. Die Hauptsache ist dabei übersehen, nämlich daß Haupt zwar jenes רָפַת „Brot“ vergleicht, aber das arab. Verbum رَفَت „in kleine Stücke brechen“ als denominiert betrachtet, also doch offenbar in dem 3. Radikal das / des aram. Substantivs sieht. (Das wirkliche Äquivalent رُفَات ist ihm denn auch entgangen.) Diese unkritische Wiedergabe der Meinung eines Andern steht leider in Gesen.<sup>14</sup> nicht vereinzelt; in diesem Falle aber wäre es am Herausgeber gewesen, genauer zuzusehen und zu protestieren. Man weiß schon längst, daß das targum. רָפַת „Brotlaib“ aus \*רָפַת entstanden ist (s. Fraenkel F. W. p. 36), sodaß ein Zusammenhang mit رَفَت auch bedeutungshalber unmöglich ist. Und endlich wäre zur völligen Klarstellung der Sache noch zu bemerken, daß رَغِيفٌ, رَغِيفٌ zwar mit Fraenkel l. c. — רָפַת (pl. רָפַת), n. mit. רָפַת (רָפַת\*) ist, aber offenbar, gegen Fraenkel's

<sup>2</sup> رُفَاتٌ wird, wie die Wurzel überhaupt, besonders oft vom Zerbröckeln der Gebeine im Grabe gebraucht; doch auch in anderer Beziehung, z. B. von Gerste in dem Vers des I. Mukbil L'A, T'A مَصْمُ.

<sup>3</sup> Diese beiden Formen gehören also zu den von Nöldeke, Beitr. z. semit. Sprachwissenschaft p. 30 f. besprochenen.

nung, nicht als dessen echter arabischer Vertreter, sondern Lehnwort, was folgende Überlegung zeigen dürfte. Wenn *רָ* (bezw. *רָפִיף*,<sup>1</sup> und *רָפִיף*), *رَفِيفٌ* (vgl. dazu talm. *רָפִיף*), *رَف* (*رَضَفٌ* und *رَضَفٌ*) identisch sind und Glühstein be-  
 1. r gebacken wird, durch Umschreibung oder durch Ver-  
 2. endung von denominierten Passivpartizipien bezeichnet wird,  
 3. : *רָפִיף* *רָפִיף*, bezw. *רָפִיף* (*רָפִיף*), *رَضِيفٌ*, *رَضِيفَةٌ* (G. Jacob,  
 4. leinenleben p. 90) oder *مَرَضُوفٌ* (s. al Kumait bei Frey-  
 5. ), so ergibt sich, daß *رَفِيفٌ*, *رَفِيفَةٌ* sachlich hierher gehört,  
 6. r lautlich nicht in die Reihe paßt. Die Form verrät  
 7. ie Entlehnung aus dem Jüdisch-Aramäischen<sup>2</sup>. Hierzu  
 8. nmt, daß das Wort schon in alter Zeit eine Art Kuchen  
 9. leutete (später „Torte“, s. Dozy), oder wenigstens eine  
 10. : Brot, das gar nicht nach Beduinengeschmack zubereitet  
 11. ; wie das Gedichtchen der Maisün, Delectus p. 25, zeigt,  
 12. l das meist auf dem Menu von mehr oder weniger üppigen  
 13. agen erscheint<sup>3</sup>. — Nicht verschwiegen werden darf übrigens  
 14. h, daß die Bedeutung des syr. *رَفِيفٌ* „panis subcinericius“  
 15. undär sein muß. Die vorhin angeführte Gleichung fordert  
 16. s; und wie wäre es sonst möglich, daß *רָפִיף* sowohl  
 17. ch *רָפִיף*, *רָפִיף* (1 Reg. 196), als durch *רָפִיף* (öfters)  
 18. dergegeben wird? Das neusyrl. *rapâ* (Maclean, Dict. 295<sup>a</sup>)  
 19. it natürlich auf das *רָפִיף* der Peš. zurück.

<sup>1</sup> Davon das jüngere und poetische *רָפִיף* „erglänzen machend“ Sir. 438.

<sup>2</sup> Steigerung des *ع* zu *ع* unter Einfluß des *ر* (vgl. ZDMG 54, 155 nm. 1). — Auch Halévy, Journ. As. 14, 547 hält *رَفِيفٌ* für ent-  
 3. it. Wir sind von einander durchaus unabhängig.

<sup>3</sup> Z. B. Lakī in Alfāz 219, 7. Chalef 252, 12. Das Verbum *عَف*  
 4. davon denominiert.

## Miscellen.

Von **Ed. Nestle** in **Maulbronn**.

(S. S. 201—223.)

### 17. *Wie alt war Joas, als er zur Regierung kam?*

Vor mehr als 20 Jahren schrieb ich in diese Zeitschrift einen kleinen Aufsatz: „Wie alt war Salomo, als er zur Regierung kam?“ (II, 312—314). Von B. Felsenthal, Rabbi of Zion Synagogue, Chicago ins Englische übersetzt, erschien er noch im gleichen Jahr in Bd II des *Hebrew Student* (Sept. 1882 p. 23 f). Die Antwort auf meine damalige Frage, wie die Apostolischen Konstitutionen II, 1 dazu kämen, Salomo erst 12 Jahre alt sein zu lassen, wurde mir hauptsächlich durch Lagarde gegeben; s. Bd 3, 185; *Theol. Studien aus Württemberg* 7, 160; Lagarde, *Mitteilungen* 2, 40. An derselben Stelle sagen nun die Konstitutionen, Josias sei mit 7 Jahren König geworden,

ὁμοίως δὲ καὶ Ἰωὰς ἐπὶ ἑτῶν ἡρῆς τοῦ λαοῦ. Das ist die übereinstimmende Angabe. Wie kommt nun die Septuaginta von 2. Paral. 23, 1 dazu zu schreiben:

καὶ ἐν τῷ ἔτει τῷ ὀγδόῳ ἐκραταίωσεν Ἰωδασ? Keiner der von mir nachgesehenen Kommentare führt die Variante an (Kittel, Benzinger; auch Klostermann nicht zu II Reg 11, 4; Kittel auch nicht in den SBOT). Und doch hat die Variante eine interessante Geschichte. Racine schreibt nämlich in der berühmten Préface seiner noch berühmteren *Athalie* („c'est un chef d'œuvre de clarté, de simplicité et d'ordre sagt Geoffroy von der Vorrede):

L'Histoire des Rois dit que ce fut la septième année

d'après. Mais le texte grec des Paralipomènes, que Sévère Sulpice a suivi, dit que ce fut la huitième. C'est ce qui m'a autorisé à donner à ce prince neuf à dix ans, pour le mettre déjà en état de répondre aux questions qu'on lui fait.

Das Zeugnis des Sulpicius Severus fehlt bei Sabatier und Holmes-Parsons. Zur Sache selbst bemerke ich noch folgendes.

Die PRE hat keinen Artikel Athalja; in dem betr. Artikel des Dictionary of the Bible und in der Encyclopedia Biblica ist ihre Regierungszeit einstimmig auf 6 Jahre angegeben. Dagegen heißt es im Liber generationis (Chronica minora ed. Frick p. 46):

Post hunc regnat Ghotolia mater Ochozia ann. VIII.

Ebenso ebenda p. 74

Gotholia mater ann. VIII.

Ebenso im Chronicon des Jahres 334 (ebenda p. 92):

Athalia mulier <...> Ozie regnavit annis VIII.

Dagegen in des Hilarianus de cursu temporum (p. 165):

Gotholias <annis> VI.

In den Excerpta Barbari (ebenda p. 250 f):

Post hunc regnavit Godolia, mater Ochoziae, uxor Joram, annos septem: fiunt simul anni IIII milia quingenti XCVIII.

Endlich im liber Chronecorum (ebenda p. 431):

Gotolias annis VI.

So haben wir hier 6, 7, 8 Jahre neben einander.

Nach dem Artikel „Zeitrechnung“ der PRE 17 p. 477 setzen Des Vignoles u. L'art, ebenso v. Bunsen zwischen Athalja und Joas nur 5, die anderen 6 Jahre. Der Artikel Chronology der EB (785) gibt ihr 7 Jahre, der des DB I, 401) 6.

Da ich weder Bernays' Untersuchung über die Chronik des Sulpicius noch ihre Wiener Ausgabe (CSEL I) zur Hand habe, muß ich andern überlassen, diesen Fingerzeig zu verfolgen.

18. *Sina, nicht Sinai.*

In Grimm's deutschem Wörterbuch findet man den Aufschluß, daß „Sina“ in älterer Zeit für „China“ stehe, nicht aber den andern, daß „Sina“ bei Luther der neutestamentliche Name des Berges ist, der bei ihm im A. T., und bei uns jetzt überall Sinai heißt. Daß letzteres eine Verschlimmbesserung ist, die aber als solche noch nirgends erkannt zu sein scheint, möchte ich hier nachweisen, veranlaßt durch das Vorkommen der richtigen Form Sina in einer Jugendrede Schillers von 1779.<sup>1</sup>

Daß Luther im N. T. (Act 7, 30. 32; Gal 4, 22. 25) Sina druckte, hängt natürlich mit der lateinischen Bibel zusammen, der er in seiner frühesten Zeit viel stärkeren Einfluß auf seinen Sprachgebrauch gestattete als später, und mit der griechischen Schreibung Σίνα, im Unterschied von der hebräischen.

Die Vulgata hat im N. T. überall Sina, und mit Recht, wie für Act 7, 30. 34 die Kollationen von Wordsworth-White bestätigen. Für das A. T. weist die lat. Konkordanz an einigen Stellen Sinai auf, namentlich fast stets mons Sinai. Wie weit dieser Unterschied handschriftlich begründet ist, weiß ich nicht. Auch die Onomastica sacra haben neben überwiegendem Sina, vereinzelt Sinai. Für die Aussprache des hebräischen Worts entscheidet neben der LXX-Tradition (überall Σίνα neben Ιεσσαί etc.) die Sprachwissen-

<sup>1</sup> „So spricht der Gesetzgeber aus den Donnern von Sina“ (Schiller's Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe XI, 4). Auch Klopstock, Messias V, 353

die schreckenvolle Posame,  
Die auf Sina erklang, daß unter ihr bebte des Bergs Fuß.  
Dagegen Garve  
„Nicht aus | Sina|is Ge|wittern.“

laft, u. die führt weder auf Sināj (konsonantisches j, so sora), noch weniger auf Sināj (Diphthong), am wenigstens Sinai (so jetzt bei uns), sondern auf Sinā. Denn Name ist, weil in Arabien gelegen, doch wohl auch in den Gesetzen der arabischen Orthographie auszuweisen, die nicht bloß Namen wie Musā hinten mit j reibt, sondern namentlich alle Verba ל. Wie „Sina“, so auch ich daher auch שרײַ nicht Sarāj, sondern Sarā, und e in שרײַ die gewöhnliche, (hebräische), in שרײַ die ältere (arabische) Schreibung des Namens. Für das Arabische vgl. Socin § 2 d. Sehr nett ist es, in den arabischen älteren Lagardes in 1, 1 zwei طوبى neben zwei طوبا zu sehen. Wie heute der Berg an Ort und Stelle gesprochen wird, ist in unseren Enzyklopädien nicht zu finden. Daß die arabisch-griechische Orthographie die Grammatik Gesenius § 24 schon seit lange aufmerksam macht, soll ein Verdienst ausdrücklich hervorgehoben werden. Zur Schreibung שרײַ für Sinā mache ich noch auf שרײַ und שרײַ aufmerksam. Die erste Hälfte des Namens ist שרײַ Onkel sein, wie in so vielen südarabischen Namen. Daß die Septuaginta 3 Könige 2, 5 im Codex A Αμμεσα schreibt, wäre dann um so berechtigter. Der Vater dieses heißt שרײַ, vgl. Jethro.

#### 19. Lulab oder Lolab?

Bis jetzt hatte ich nur Lulab gehört und gelesen. Noch Jewish Encyclopedia (VIII, 205—207 Casanowicz 1904) kennt nur Lulab. Jastrow's Dictionary of the Targumim 11 f. druckt überall Lu—, nur einmal לולײַ. Dagegen gibt Lulan im Wörterbuch nur Lo—; in der Grammatik p. 132. לולײַ O. Jer. I Lev. 23, 40, vgl. לולײַ O. Num. 17, 23 I. לולובין.“





Bedeutung unsicher sei, äußert aber an der Richtigkeit der Überlieferung keinen Zweifel und führt die in  $\Theta\text{CS}\Sigma$  vorliegende Tradition nicht an. Ebenso bleibt das Wort in  $\text{CS}$  mittels hebr. Bibel unbeanstandet. Interessant ist, daß  $\text{CS}$  in Ez wie in Ex haben,  $\Theta$  dagegen das Synonymum ἐξασκᾶσθαι. Die andern alten Übersetzer sind nicht überliefert.

*21. Mußte jeder Jude einmal das Gesetz abschreiben,  
der König zweimal?*

In der Vorrede zur Athalie begründet Racine, die Reife, die er dem jungen Joas gegeben, erstens damit, daß er ihn nach der Septuagintaesart von 2 Chr. 23, 1 nicht 7—8, sondern 8—9 Jahre alt sein lasse; weiter mit dem frühzeitigen Unterricht jüdischer Kinder:

Il n'en était pas de même des enfants de Juifs que de la plupart des nôtres: on leur apprenait les saintes lettres, non seulement dès qu'ils avaient atteint l'usage de la raison, mais, pour me servir de l'expression de Saint Paul, dès la mamelle.

Damit wird er wohl an 2 Tim 3, 15 denken „ab infantia“; oder an 1, 5? dann fährt er fort:

Chaque Juif était obligé d'écrire une fois en sa vie, de sa propre main, le volume de la loi tout entier. Les rois étaient même obligés de l'écrire deux fois, et il leur était enjoint de l'avoir continuellement devant les yeux.

Daß in byzantinischen Zeiten christliche Fürsten und Fürstinnen sich mit Herstellung von Bibelhandschriften befaßten, steht in meiner Einführung in das gr. N. T. p. 70ff. 156, (wo zu der Verweisung auf „Zahn, Th Lbl 181“ der Jahrgang 1899 nachzutragen ist); woher stammt aber diese Behauptung über eine solche Verpflichtung der Juden und jüdischen

Könige? Daß es heutzutage bei den Juden ein frommes Werk ist, ein Sefer-Torah zu stiften, bestätigt mir dieser Tage die Notiz in Israel's Messenger I, No. 20 (Shanghai, Shebat 7<sup>th</sup> 5665 — January 13<sup>th</sup> 1905):

Mrs A. Sterling has ordered through Mr Foox, the Hon. Sec., a "Sefer Torah" which it is her intention to consecrate in the "Oheil Moishe" Synagogue.

In B. Straßburger, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten [1885] finde ich nichts. Woher stammt Racine's Behauptung?

Im Artikel „Manuscripts“ der JE schreibt LB[lau] 8, 304. In den Zeiten des Chronisten seien Bibeln rar gewesen, weil sie durch die Syrer vernichtet worden waren. Nachher wuchs ihre Zahl stetig: since it was incumbent on every one to write a copy of the Torah for himself, and each congregation owned at least one. In the Talmudic period there was an enormous number of copies, especially as it was customary to wear portions of the Bible (chiefly Torah rolls) as amulets. Manuscripte der Bibel fanden sich auch in heidnischen Familien, und Heiden pflegten sogar mit diesen Büchern zu handeln, welche sie schreiben konnten. Vom Judentum oder Heidentum bekehrte Christen besaßen manche hebräische Schriften.“ Blau verweist dafür auf seine Studien zum Alt-hebräischen Buchwesen p. 84—97.

## 22. *Zwei Aufgaben der hebräischen Sprachforschung.*

1. Eine lehrreiche meines Wissens noch nicht bearbeitete Aufgabe der hebräischen Sprachforschung liegt in der Frage, warum von den Zeitwörtern so oft unmittelbar neben einander verschiedene Stämme verwendet werden. Man vergleiche Gen 13, 13: Wir verderben (Hifil) diese Stadt; denn Gott hat uns gesandt sie zu verderben (Piel).

Ex 2, 3: Sie verbarg (Qal) das Kind drei Monate und konnte es nicht länger verbergen (Hifil).

Ex 8, 24—26: Betet für mich (Hifil); ich will für dich eten (Hifil); da betete Moses (Qal).

Dan 2, 1: Und sein Geist ward erschüttert (Hitpaël);  
7. 3: und mein Geist ward erschüttert (Nifal).

Da in den meisten Fällen der überlieferte Konsonantentext gleichartige Vokalisierung zugelassen hätte, muß wohl alte Tradition vorliegen.

2. Zu Ex 2, 9 חֲלִיכִי — ὁ διατήρησόν schlage ich in Kirchners Konkordanz nach und sehe, daß der hebräischen Wurzel חלך mehr als 90 griechische Äquivalente entsprechen. Schon früher habe ich empfohlen, umfangreichere Artikel der griechischen Konkordanz auf ihre hebräischen Äquivalente untersuchen zu lassen; es dürfte sich auch das umgekehrte Verfahren lohnen, verzweigtere hebräische Wurzeln auf ihre griechischen Äquivalente zu untersuchen. Für Lexikographie und Textkritik ließe sich da manches lernen. Auch unsre neusten Wörterbücher sind in dieser Beziehung noch sehr unvollständig.

## Zu den traditionellen Namenserkklärungen.

Von A. Marmorstein in Szenics.

Die interessante Notiz des Herrn Prof. Nestle (s. oben p. 222) über den Namen Rebekkas erinnert mich an die ähnlichen Etymologien im Midraš, welche bisher meines Wissens noch nirgends näher besprochen wurden.<sup>1</sup> Die alttestamentlichen Namen sind in neuester Zeit zu wiederholtem Male, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung geworden. Für die politische Geschichte sind dieselben von derselben Bedeutung und Wichtigkeit, wie für die Religionsgeschichte und Volkskunde.

Das gesprochene Wort besaß nämlich beim antiken Menschen einen Wert, dessen Höhe der moderne Mensch kaum abzumessen vermag. Die Kraft eines Eides oder eines Schwures, die Wirkung der bloßen Erwähnung irgendwelcher göttlichen Macht ist unabschätzbar. Von welcher Tragweite mußte erst die andachtsvolle Stimmung bei der Namenserteilung der Neugeborenen den Eltern im Altertume erscheinen? Der Name sollte ja das zukünftige Schicksal und den Charakter des Trägers im voraus vorzeichnen oder die bisherige Lebensgeschichte der Erzeuger enthalten. Im Assyrischen entsprechen die Namen oft einem ganzen Gebetsatz, so z. B. Ašurmukinpaleja, Beletir, Apil Beliddina, Belerba, Nabuahe erba, Istar iddin u. dgl. m. Im AT er-

---

<sup>1</sup> s. M. Grünbaum, Gesammelte Aufsätze, p. 14.

scheint öfter die Mutter des Kindes, oder überhaupt eine Frau, als Namenspenderin (vgl. Gen 4, 1. Ebd. 25. 17, 13. 19, 37/8. 27. 38. und K. 29 u. 38 a. m. O. Ex 13, 17. doch kann das keine Regel gewesen sein, s. K. 41, 51. K. 21, 2. K. 26, 26). Ob dieser Sitte ein altheiliger Brauch zu Grunde liegt oder ob sie durch irgend eine uns unbekannte Einrichtung bedingt war, können wir nicht entscheiden.

Das Material ist noch lange nicht geordnet und gesammelt. Hier wollen wir einzig und allein auf die traditionellen Etymologien in der agadischen Literatur achten, und zwar berücksichtigen wir besonders Genesis Rabba, ohne die stichisch-religiöse oder die folkloristische Wichtigkeit wie die historische Seite heranzuziehen. Eine ganze Fülle etymologischer Deutungen werden so ans Tageslicht gezogen und eine häufig angewandte Methode der alten Schriftauslegung erkennbar.

Namenerklärungen finden sich schon im Alten Testamente vor, die gewöhnlich mit einem erklärenden וְ (und) eingeleitet sind. (So z. B. Gen 3, 20. 4, 1. Ebd. 25. K. 5, 29. K. 10, 25. K. 17, 11. K. 26, 26. K. 46, 8. K. 29 u. 30 u. a. m.). Von den in Apokryphen und Pseudoepigraphen erhaltenen Volksetymologien seien nur einige erwähnt, welche für das Alter dieser exegetischen Art Zeugnis ablegen. In der Testamentliteratur: Test. Benjamins (s. Kautzsch p. 503) wird der Name von בֶּן יוֹם „Sohn der Tage“ abgeleitet, in der Vita Adami Kain von נָקָם „rächen“, in der Apokalypse Mosis finden sich für die Protoplasten die Namen Αδιφορος und Αμλαβες, (der lichtlose und gutgesinnte). Von hier war der Weg zum Midraš kein weiter!

Am interessantesten darf wohl jene Exegese erscheinen,

<sup>1</sup> Interesse beansprucht der Namen des נִרְאָה im Test. Levis (p. 468. [ 11.): „Deshalb nannte ich seinen Namen Kaath, das heißt Anfang der Pracht und Verbindung.“

welche stockhebräische Namen auf Grund griechischer Worte etymologisiert. Der Name des Propheten Jeremias wird auf ein griechisches Wort zurückgeführt. Midras Kohelet zu K. 1, 1: ולמה נקרא שמו ירמיהו שבימיו נעשה ירושלים אירמיה. Warum wird er Jeremijahu genannt? Weil in seinen Tagen Jerusalem eine Wüstenei geworden ist (אירמיה — ἄρμος).

Die Namenserkklärungen im Midraš zerfallen eigentlich in zwei Gruppen. In die erste sind die Erklärungen zu setzen, die mit dem Erklärten nicht selten im Widerspruch stehen, und in die zweite, die den zu erklärenden Namen in mehrere Teile zerlegen. Gen K. 29, 32 wird der Name Ruben auf ראו בן בין הבנים im GR ראה יהוה בעניי Lebenswandel der Söhne Jakobs und Labans; V. 33 wird שמעון überall von שמע hören abgeleitet, — der Name ist eine Nebenform von שמעאל — nur mit dem Unterschiede, daß im Texte Gott Leah erhörte, im Midraš hingegen, Simeon die Befehle Gottes befolgt. So hat auch das Verb לה im GR (das.) die Bedeutung „begleiten“, וה עתיד ללוות, der wird einst die Nachkommen zu ihrem himmlischen Vater geleiten, darin wird der Lehrerberuf Levis angedeutet; klar erscheint uns diese Methode, wenn wir an der Hand des jerusalemischen Targums die einzelnen Namen untersuchen und das Verb. in einer dritten Bedeutungsnuance vorfinden: „und so werden sich seine Söhne verbinden zu dem Gottesdienst“. Diese Exegese bildete einen ganz besonderen Zweig der alten Schrifterklärung und der Ausleger wurde דרש שמות „Namenerklärer“ genannt. U. a. wird R. Meir als solcher [GR K. 42] namhaft gemacht, ebenso R. Josua ben Korḥa.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. noch שמעי und שמעיהו, im fem. שמעת.

<sup>2</sup> 3. über R. Meir, s. W. Bacher, Agada der Tannaiten, II. p. 1 ff, über R. Josua ebd. p. 308—322.

Sehr volkstümliche Etymologien zeigen die Deutungen fremder nichtisraelitischer Namen. So will R. Jehosua ben Levi z. B. K. 23 beweisen, daß die Namen in Gen K. 4 V. 18 die Bedeutung von Abtrünnigkeit oder Empörung gegen Gott haben (כולן לשון מרדות הן):<sup>1</sup>

עירד. עורדן אני מן העולם.

מתויאל. מוחן אני מן העולם.

מתושאל. מתישן אני מן העולם.

למך. מה לי ללמך ולתול דחיו.

(Wer weiß, ob der letzte Satz, nicht den ersteren ähnlich lautete?). Ganz ähnlicher Art sind die Erklärungen:

עדה. דעדה מיניה.

צלה. שהיתה יושבת בצלוי.

Öfter finden wir, daß wir für einen Namen eine Reihe verschiedener Traditionen haben, die sich immer eng an den Namen anschließen. So GR K. 23.

נעמה V שהיה מעשה נעים I

שהיתה מנעמת לעז II

wir beachten also erstens eine Etymologie, welche auf äußerlich lautliche Ähnlichkeit gegründet ist und zweitens ist der Gegensatz hervorzuheben. Für שנער haben wir nicht weniger als sechs Deutungen:

שנער: ששם ננערו מתי דור המבול GR K. 37

שנער: שהא מנוערת מן המצות בלא תרומה ובלא מעשרת ובלא שביעית.

שנער: שהם מתים בתשניק בלא נר ובלא מרחץ.

שנער: ששריה מתים נערים.

שנער: ששריה מביטין בתורה עד שהן נערים.

שנער: שהעמידה שונא וער להקב"ה.

Die ersten zwei sind von Verben abgeleitet von נער „hineinschütten“ und von נער „ausleeren“, „leer sein“, die vierte

<sup>1</sup> Vgl. auch GR K. 57, wo R. Isak sich desselben Ausdruckes bedient bei Namenserkklärungen.

und fünfte haben auf נערים das Hauptgewicht gelegt, während die letzte שנער aus שנא + ער zerlegt, und die dritte, vielleicht, in נ einen lautlichen Anklang auf das Wort sieht. Die anonymen Agadas enthalten auch in diesen wenigen Aussprüchen sehr viel geschichtliches Material, welches für die Beurteilung der Anschauungen der Rabbinen über die Heiden von ganz besonderem Interesse ist. Außerdem deutet die Mannigfaltigkeit der Erklärungen auch darauf hin, daß diese weit und breit zerstreut waren und es nur als reiner Zufall anzusehen ist, wenn eine größere Reihe derselben hier gesammelt erscheint. Wenn wir also in Schriften mehrere, von einander verschiedene Etymologien haben, so haben wir es mit dem Produkte mehrerer Autoren zu tun. Die Exegeten lasen in dem Namen den Charakter und die Lebensgeschichte seines Trägers. Im GR 37 wird יסמן belobt, er war bescheiden und anspruchslos, während Nimrod nicht genug des Schlechten zuerteilt werden kann. Es ist ja ein bezeichnender Zug der Agada, den teilt sie mit der Volkssage, daß einzelnen Personen nur Gutes, den anderen hingegen nur Schlechtes zugeschrieben wird (vgl. darüber bereits M. Grünbaum. Gesam. Aufsätze p. 9). Nimrod hat mehrere Vergehen. K. 42

נמרוד שהעמיד מרד בעולם.

Nimrod wird außerdem mit Amraphel identifiziert (n. GR K. 42, wo Nimrod, Amraphel und Kuš als eine Person mit verschiedenen Namen dargestellt werden). Der zweite Name wird mit einer altbekannten Sage von der ersten Offenbarung des Abraham in Verbindung gebracht, über die sich ein Sagenkranz der Nachwelt erhalten hat. Amraphel bedeutet אמר + פול „er sagte: wirft ihn“ (in den Feuerofen!), so nach Ps. Jon. targum zu K. 14 V. 1. Für die Namen der übrigen daselbst genannten Könige weiß Ps. Jonathan Erklärungen anzuführen:



אריך דהו אריך בנינברא מלכא דחלמ, כדלעומר דהו קנד  
מתהפך בעומין מלכא דעלם, ותדעל רמאח כתעלא מלכא דעמסא,

Die ersten zwei Namen sollen also körperliche Eigen-  
tümlichkeiten enthalten (קנד = קנ + ער = כדלעומר),  
während der letzte eine geistige Fähigkeit zum Ausdrucke  
bringt. Deutlich finden wir diese Methode im nächstfolgen-  
den Verse:

Targum Ps. Jon K. 14 V. 2

עבדו קרבא עם ברע, דעובדוי  
ביש, מלכא דסדחם  
ועם ברשע דעובדוי ברי שעא  
מלכא דעמדה,  
שנאב, דאמילו לאבוי הוה  
שני מלכא דאדמה  
שמאבר, דמחבל איבריה  
לזנו מלכא דצבויים.  
ומלכא דקרתא דבלעת דיירהא  
דא ווער.

GR K. 42

ברע. שהיה בן רע

ברשע. שהיה בן רשע.

שנאב. שהיה שואב ממון.

ושמאבר. שהיה מורח ומביא  
ממון

בלע. שנתבלעו דיוריה

In anderen Midrašwerken finden sich andere Erklärungen,  
so im Tanḥuma, (im gedruckten לך, 8.)

ברע. שהיה רע לשמים ורע לבריות.

ברשע. שנעשה רשע.

שנאב. שהיה שונא לאביו שבשמים.

שמאבר. שאמר אעלה באבר על במתי עב. (vgl. Jes. 14, 14)  
[בלע, שהיה ראויה שתבלע דיוריה]<sup>1</sup>

Jedenfalls steht Ps. Jon dem Tanḥuma näher als dem  
GR. Die Art der Erklärung ist aber in allen dieselbe:

ברע = בר + רע. ברשע = בר + רשע, שנאב = שני + אב,  
hingegen = שאב u. s. w. Auch in diesen wenigen Beispielen  
tritt die Abneigung der Agadisten von den Sitten und Ge-

<sup>1</sup> So ergänze ich nach Midraš Aggada, ed. S. Buber, Wien 1894.  
p. 29, welcher aus dem Tanḥuma geschöpft hat und auch die Erklärung  
des letzten Namens gebracht wird.

bräuchen der heidnischen Kultur, der himmelweite Kontrast in der Weltanschauung der beiden Welten klar zu Tage; denn wir haben hier wichtige Beiträge zu den Urteilen der Rabbinen über die heidnische Welt auch in diesen anonymen agadischen Bruchstücken. Es wäre aber verfehlt anzunehmen, als ob die Rabbinen nur die ausländischen Unarten gegeißelt und die der einheimischen Bürger ohne Strafrede gebilligt hätten.

Interessant erscheinen die Namenserkklärungen der Söhne Benjamins, nach welchen, die Namen derselben gleichzeitig die Lebensgeschichte und Tugenden Josephs ausdrücken. Wir geben hier auch Ps. Jon (zu Gen K. 46 V. 2) und GR (K. 94) und die Varianten im Midr. Ag.

Ps. J.	GR	Midr. Ag. p. 104
בלע, דאתבלע מניה, בכר, דהוה בוכרא דאמיה, אשכול, דהלך בשביתא. נרא, דאית נר בארעא נוכראה, נעמן, דהוה נעים ויקר, אוד, דהווא אחוי בר אימי, ראש, דהוה ריש בבית אבוי, מופים, דאיזדכן במויף תופים, דלא חזי לכילת הילולא וארד, דנחת למצרים.	בלע שנבלע ממני שודיה בכור לי שנשבה ממני שנר בארץ אחרת שדח מעשו נעים שדחיה אחי ודאי שדחיה לי ראש שדחיה יפה בכל דבר שלא ראה בתופתי	שנבלע בין האומות שדח בכור מאמי שלא ראיתי תופתי שהוא כוזב בשושנים

Bibliographie<sup>1</sup>

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.

- grange, J. M., Historical criticism and the Old Testament. Translated by E. Myers. London 1905.
- psius, J., Ist das Alte Testament Mythologie oder Offenbarung?, (Ch 05, 2 S. 66—83.
- sch, G., Die Heiligen Gäter. Aphorismen zur geschichtlichen Aufklärung des alten Testaments. Stuttgart 1905. XII. 383 S. 80.
- rr, A., The eclectic use of the Old Testament in the New Testament, s. Exp. may 05. S. 340—351.
- gen, M., Lexicon biblicum. Vol. I. Cursus scripturae sacrae toribus R. Cornely, J. Knabenbauer, F. de Hummelauer aequae Soc. Jesu presb. Pars I. Libri Introductorii IV. Paris 1905. II. 1040 S. Lex. 80.
- mann, E., Die Metrik und das Alte Testament, s. ThR. VIII, 2 Br. 05) S. 41—54.
- rger, P., Les origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux. Paris 1904. 59 S. 180.
- eyne, T. K., Bible problems, and the new material for their solution. London 1905. 271 S.
- rnall, C. H., Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. 5. völlig neu gearb. Aufl. der „Einleitung in das Alte Testament“. Tübingen 1905. XVI. 349 S. [Grundriß der theolog. Wissenschaften. II, 1].
- . Rothstein, Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt., oben S. 634 ff., s. ZDMG 58, 4 S. 770—779. I von Fränkel, S., II von Bacher, W., III von Rothstein, G.
- kel, S., Zu S. 664 ff. oben, s. ZDMG 58, 4 (04) S. 797.
- esebrecht, Fr., Die Degradationshypothese und die alttestamentliche Geschichte. Leipzig 1905. 34 S. (Aus Theologische Studien, Martin Kähler zum 6. L. 05 gewidmet.)

Von jetzt an sollen Bücher und Aufsätze, die einleitende Fragen ganzen Hlg. Schrift erörtern, wie z. B. das Dogma von der Inspiration oder die richtige kritische Methode u. ä., nicht mehr an diesem Gebucht werden. Denn die Fragen, die sie anschneiden, gehören in das Gebiet der Dogmatik als in das der Exegese, Grammatik und Geschichte.

v. G.

- Gordon, A., Wellhausen, s. Exp. march 05 n. 63. S. 177—194.
- † Gunkel, H., Ziele und Methoden der alttestamentlichen Exegese, s. Monatsschr. f. kirchl. Praxis 04, 12. S. 521—540.
- Howorth, H. H., The coming Cambridge Septuagint: a plea for post-text [ohne Ö, v. G.], s. JThSt VI avr. 05 no. 23. S. 436—438.
- † Lias, J. J., Recent Old Testament criticism, s. RITH, avr.-juin 05, S. 238—246.
- Nestle, E., Das syrische Alte Testament der Londoner Bibelgesellschaft, s. ZDMG 59, 1 (05). S. 31. 32.
- Nestle, E., A forgotten letter on the English Bible and the Septuagint, s. ET XVI, 8 (may 05). S. 380—384.
- † Pelt, L'histoire de l'ancien Testament. Paris 1904. 4°.
- † Smith, W., Robertson, Das alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung. Grundzüge der alttestamentlichen Kritik, in populärwissenschaftlichen Vorlesungen dargestellt. Nach der 2. Ausgabe des englischen Originalwerkes „the Old Testament in the Jewish Church“ ins Deutsche übertragen und herausgeg. v. J. W. Rothstein. Billige (Titel) Ausgabe. Tübingen 1905. XIX. 448 S. 8°.
- Turner, C. H., Prolegomena to the Testimonia of St Cyprian, s. JThSt VI no. 22. Jan. 05. S. 246—269. [§ 1. formulae of quotation for Old Testament books. § 3. Additional matter (beyond the names of the biblical books) in the formulae of quotation in books I and II. § 4. The numeration of the Psalms. § 5. On the method of quoting from double books (Kings, Chronicles, Ezra, Maccabees — — —].
- † Winckler, H., Altorientalische Forschungen. 3. Reihe. II. Bd. 2. Heft (XIX der ganzen Folge). S. 249—320. Leipzig 1905. 8°.
- † Zeuner, J. K., Ein Beispiel „Kolumnenweiser“ Verschreibung, s. BZ III (05), 2.
- † Zwolski, St., De bibliis polonicis quae usque ad initium saeculi XVII in lucem edita sunt. Commentatio biblica critica. Posen — Wójciecha 1904. III. 131 S. 8°.
- תורה נביאים וכתובים, Biblia Hebraica adiuvantibus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I. W. Rothstein, V. Ryssel edidit Rud. Kittel, Pars I. Leipzig 1905. X 552 S. 8°.
- † Daraus Einzelausgaben:
- 1) Genesis, praeparavit R. Kittel,
  - 2) Exodus, praeparaverunt V. Ryssel et R. Kittel, Leviticus, praeparavit V. Ryssel,
  - 3) Numeri, praeparaverunt V. Ryssel et R. Kittel, Deuteronomium, praeparavit S. R. Driver,
  - 4) Liber Josuae, praeparavit S. R. Driver, Liber Judicum, praeparavit R. Kittel,
  - 5) Liber Samuelis, praeparavit R. Kittel,
  - 6) Liber Regum, praeparavit R. Kittel.
- † Gibson, E. C. S., Messages from Old Testament. London 1904. 296 S. 8°.
- † La sainte bible polyglotte; par Vigouroux. Ancien Testament. T. 5: l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Baruch. Paris 1904. VII. 893 S. 8°.
- † La Sainte Bible. Ancien Testament. 2 vol. avec 400 compositions en noir et en couleurs par J. J. Tissot. Paris 1904. XIII. 375. 372 S. 4°.

- ssot, J. J., The Old Testament. London 1905. 2 vols. 396 illustr.  
 Psalms de la Bible. Tradition nouvelle sur la Vulgate par P.  
 Moureau. Bordeaux 1905. XV. 349 S. 16°.  
 ble, J., The Psalter in English Verse. 2 vols. (Masters Christian  
 ssics.) London 1904. 160, 174 S. 18°.  
 litzsch, Fr., Babel und Bibel. Erster Vortrag. 56—60 Tausend.  
 neu durchgearb. Ausg. Leipzig 1905. 82 S. 53 Abb.  
 litzsch, Fr., Babel und Bibel. Dritter (Schluß)-Vortrag. 1—6. Tau-  
 d. 69 S. 21 Abb. Stuttgart 1905.  
 litzsch, Fr., Babel und Bibel. Vortrag in Köln gehalten in der  
 rarischen Gesellschaft am 28. Oktober 1904, s. Köln. Zeitung 04  
 1112.  
 stein, sen. M., Prozessuale Rechtsgrundsätze der Juden in bibli-  
 er und nachbiblischer Zeit. Eine juristische, quellenmäßige Studie  
 Streitfrage: Bibel oder Babel. (Mit hebr. Urtexte der zitierten  
 llen.) Frankfurt a. M. 1905. 32 S. 8°. (Aus: Monatschrift d.  
 isr. Union.)  
 ver, N., Der Kampf um das alte Testament. Tübingen 1905,  
 S. (ThA, NF. Heft 7.)  
 nig, E., Schlaglichter auf den Babel-Bibel-Streit, s. BG 05, 1.  
 3—23.  
 nig, E., Im Kampfe um das Alte Testament. 4. Heft: „Altorien-  
 sche Weltanschauung“ und Altes Testament. Letztes Hauptproblem  
 Babel-Bibel-Debatte, erörtert. Groß-Lichterfelde 1905. 69 S. 8°.  
 amer, G., Babel-Bibel. Volkstümliche Darstellung mit Grundsätzen  
 der Einheitsreligion. Leipzig-Lößnig 1905. 7 S. 8°.  
 hmman, C. F., Babylons Kulturmission einst und jetzt. Ein Wort  
 Ablenkung und Aufklärung zum Babel-Bibelstreit. 2. unver. Aufl.  
 pzig 1905. III. 88 S. mit Abb. 8°.  
 a Asdod nach Ninive im J. 711 v. Ch. Von O. z. E. 2. Folge.  
 du, der babylonische Gottesgarten. Leipzig 1905. 48 S. 8°.  
 jel, J., 'Аппаратура', s. BZ III (05), 2.  
 berg, G., Moses und der Pentateuch. Freiburg i. Br. 1905. XIV.  
 S. (BSt X, 4.)  
 ener, H. M., Studies in biblical law. London 1904. 8°.  
 les, H. H. B., A critical commentary on Genesis II, 4—III, 25  
 don 1904. VIII. 162 S. 16°.  
 laren, A., The Book of Genesis. (Expositions of Holy Scripture.)  
 don 1904. viii 339 S. 8°.  
 lmer, E., The Book of Genesis. A Series of Lecture Sermons.  
 don 1904. 270 S. 8°.  
 dpath, H. A., Modern criticism and the book of Genesis. London  
 05. 93 S. 8°.  
 ers, K., Metrische Studien. II die hebräische Genesis. Erster Teil:  
 ste. Zweiter Teil: Zur Quellenscheidung und Textkritik. Leipzig  
 I 1904. 159 S. Bd. II 1905. S. 160—303 (ASG XXIII, 1. 2.)  
 rinck, A., van, Het paradies. Genesis 2, 3, s. ThT 39, 3 (05)  
 225—243.  
 nkel, H., Die Paradieserzählung (1 Mose 2, 4<sup>b</sup>—3), s. Deutsche  
 dschau B. 30, 1. Okt. 04. S. 53—78.  
 sch, F., Der geschichtliche Wert der Josephgeschichte (Gen.  
 50) nach Schrift und Inschrift beurteilt, s. RCh VIII, 3.  
 ller, J., Zum Namen „Moses“ (Ex. 2, 10), s. BZ III (05), 2.

- † Jaspis, Zur Erklärung der Schriftstellen Ecd. 3, 21. 22; 11, 2; 12, 35. 36, s. ThStK 05, 3.
- † Robinson, A. C., Leviticus. London 1905. 118 S. 16<sup>o</sup>.
- Thom, A., Balaam's prayer, s. ET XVI, 7 (apr. 05) S. 334.
- Cullen, J., Das Urdeuteronomium, s. ZWTh 48, 2 (05) S. 260—303.
- † Biblia Sacra. Vet. Test. II. 2 u. 3 's-Hertogenbosch 1904, 8<sup>o</sup>. II, 2: Sloet, D., A., W., H., Het boek der Rechters, vertaald en met aantekeningen voorzien (blz. 112—317). 3: Jansen, A., Het boek Ruth (blz. 318—338); Jansen, A., Het eerste en tweede boek der Koningen (blz. 339—625); Schets, J., Het derde en vierde boek der Koningen (blz. 626—900).
- Halévy, J., Juges V, 30, s. JA X Série, Tome V, 1 (Janv.-févr. 05) S. 145.
- † Century Bible, The. Samuel: Introduction. Revised Version with Notes, Index, and Maps. Edit. by the A., R., S., Kennedy. London 1905. 336 S. 12<sup>o</sup>.
- Schloegl, N., Libri Samuelis (Libri veteris Testamenti ope artis criticae et metricae quantum fieri potuit, in formam originalem redacti a N. Schloegl aliaque). Wien 1905. X CXXXV 66 S. Lex. 8<sup>o</sup>.
- † Bleeker, L. H. K., Twee eenvoudige conjecturen (s. 2 Sam. 1, 21<sup>b</sup>. Ps. 73, 6), s. ThSt 22, 5 (04). S. 285—288.
- † Kings III and IV. Revised version, with old notes by bishop Challoner and new notes by Father Kent. London 1904. 8<sup>o</sup>.
- Vincent, H., Une antichambre du palais de Salomon. Note de critique textuelle sur 1 Rois 7, 6, s. RB. NS. II, 2 (avr. 05) S. 258—265.
- Groot, de, H. J., Nog eens: 1 Kon. 20, 23 s. ThSt XXII, 2 (05) S. 109—111.
- Barnes, W. E., The Peshitta version of 2 Kings, s. JThSt VI no. 22, Jan. 05. S. 220—232.
- Nestle, E., „Heil unserm König, Heil“, s. N. Korrespondenzblatt f. Gelehrten- u. Realschulen Württembergs. 04, 12 S. 455—459.
- † Condamin, A., Le livre d'Isaïe. Traduction critique avec notes et commentaires. Paris 1905. XIV 401 S. 8<sup>o</sup>.
- † Maclaren, A., Book of Isaiah, chap. I—XLVIII. London 1905. 346 S. 8<sup>o</sup>.
- Sievers, E., Alttestamentliche Miscellen. 1. Jes. 24—27, s. BSG Leipzig v. 2. Juli 1904. S. 151—188.
- Flier van d. A., Driërlei verklaring van den Ebed-Jahwe bij Deuteronomus, s. ThSt XXII, 6 (05). S. 345—376.
- † Larsen, L., O., Profeten Jeremias, hans Liv og Vørke. 1. og 2. Heft. Kristiania 1904. 171 S. 8<sup>o</sup>.
- † Ramsay, A., Studies in Jeremiah. London 1905. 304 S. 8<sup>o</sup>.
- Daiches, S., Ezekiel and the Babylonian account of the deluge. Notes on Ezek. XIV 12—20, s. JQR. XVII apr. 05 no. 67. S. 441—455.
- Müller, Einige Konjekturen zu Ezechiel und den Psalmen (Ez. 16, 4. Ps. 84, 6. 116, 2<sup>b</sup>. 118, 27<sup>b</sup>. 141, 10), s. StKr 05, 1. S. 158—159.
- † Sanda, R., Zu Ez. 18, 10, s. BZ III (05), 2.
- Oesterley, W. O. E., The old latin texts of the Minor Prophets. Appendix, s. JThSt VI no. 22. Jan. 05. S. 217—220.
- Hoonacker, M. A., van, Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Amos, s. RB. NS. II, 2 (avr. 05). S. 161—187.
- † Rothstein, Amos und seine Stellung innerhalb des israelitischen Prophetismus, s. ThStK. 05, 3.

- Waller, C. H., Amos. London 1905. 112 S. 16°.
- Nievers, E., Alttestamentliche Miscellen: 2) die Form des Jonabuches, 3) Zu Deuterossacharja, 1. BSG. 11. Febr. 05.
- Mason, A. J., The Vision of Zachariah. Adresses at a Retreat. London 1904. 146 S. 8°.
- Bahr, H., Zur jüngsten Psalmenauslegung, s. VB II, S. 102—104.
- Humann, E., Kehrverspsalmen?, s. ZDMG 59, 1 (05). S. 129—144.
- Halévy, J., Recherches bibliques. Notes pour l'interprétation des psaumes, les chants nuptiaux des cantiques, les livres d'Osée, d'Amos, de Miché etc. Paris 1905. 87 S. 8°.
- Jagić, V., Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar. Wien 1904. 95 S. 4° (WD).
- Kahn, L., Le livre des Psaumes [Übersetzung]. Paris 1905. 251 S.
- Lagrange, Fr. M. J., Notes sur le messianisme dans les Psaumes, s. RB. NS II, 1, Janv. 05. S. 39—57; 2, avr. 05. S. 188—202.
- Valeton, jr. J. J., P., De psalmen DI III. Psalm XC—CL. Nijmegen 1905. 4. 441 S. 8°.
- Weymann, C., Zu den neuentdeckten Psalmenhomilien des hlg. Hieronymus, s. BZ III (05), 2.
- M. A. (Cambridge), The metrical versions of the Psalms, s. Calcutta Rev. jan. 05. S. 20—28.
- Nievers, E., Psalm 2, s. ZDMG 58, 4 (04). S. 864—866.
- Noordtsij, A., Psalm 82, s. ThSt. 05, 1/2. S. 1—8.
- Götttsberger, J., Zu Prov. 3, 18<sup>b</sup> nach LXX, s. BZ III (05), 2.
- Skinner, J., The cosmopolitan aspect of the Hebrew Wisdom, s. JQR vol. XVII no. 66. Jan. 05. S. 260—262.
- † Meyer, F., Das Buch Hiob, für die Gemeinde metrisch übersetzt und erklärt. Dorpat (Riga) 1905. 111 S. 8°.
- † Moor, de, Étude sur le livre de Job. Paris 1905, 880 S. 8°.
- † Peake, A. S. Job. Introduction. Revis. Version with notes and index. Edinburgh 1905. VI 355 S. (The Century Bible).
- † Bible. Old Testament. Song of Salomon. The song of songs which is Salomon's; versified by G. W. Pierce. Boston 1904. 4. 402 S. 8°.
- Levy, A., Das Targum zu Kohelet. Nach südarabischen Handschriften herausgeg. Berlin 1905. XIII 40 S. 8°.
- † Moffatt, J., Literary illustrations of Ecclesiastes, s. Exp. jan. 05. S. 77—80.
- † Zapletal, V., Das Buch „Kohelet“. Kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt. Freiburg 1905. XIII 243 S. 8°. (Collectanea Friburgensia. NF. fasc. VII).
- † König, E., Die chronologisch-christologische Hauptstelle im Danielbuch, s. MKZ 04, 12. S. 974—987.
- Moffatt, J., Literary Illustrations of the Book of Daniel, s. Exp. may 05. S. 389—400.
- Porter, F. C., Messages of the apocalyptical writers. Books of Daniel and Revelation and some uncanonical apocalypses; with hist. introd. and a free rendering in paraphrase. London 1905. 390 S. 16°.
- Riessler, P., Die Ursprache des Buches Daniel, s. BZ III (05), 2.
- Lambert, M., Notes exégétiques (Ezra 9, 1. 5. Neh. 2, 1), s. RĖJ Tome 49 no. 98. oct.-déc. 04. S. 207—208.
- Facalister, A. St., The royal potters, 1Chr. IV, 23, s. ET XVI, 8 (may 05). S. 378. 380.

- Matthes, J. C., de israelitische Wijsen: Het boek der Wijsheid, s. StVG XXVIII 05. S. 33—46. 35—69.
- Thackeray, H. St. J., Rythm in the book of Wisdom, s. JThSt VI no. 22, Jan. 05. S. 232—237.
- † Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice. Secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus addita versione latina cum glossario hebraico-latino, ed. N. Peters. Freiburg i. B. 1905. XVI 163 S. 8°.
- Bacher, W., The destruction of the Original of Ecclesiasticus, s. ET XVI, 5 febr. 05. S. 236. 237.
- Grootaert, A., L'Ecclesiastique est-il antérieur à l'Ecclesiaste?, s. RB NS, II, 1 janv. 05. S. 67—73.
- Margolionth. Note on the Word „Gānaz“, s. ET XVI, 5 febr. 05. S. 257.
- Taylor, C., The alphabet of Ben Sira, s. JQR vol. XVII no. 66. Jan. 05. S. 238—239.
- Cohn, L., Ein Philo-Palimpsest (Vat. gr. 316). s. SBA 05, 1. S. 36—51.
- Nestle, E., Ein falsches Bibelzitat der neuen Philo-Ausgabe, s. Philologus. 04. S. 477—478.
- † Lawlor, H. J., The Book of Enoch in the Egyptian Church, s. Hermath. 04. XXX. S. 178—183.
- † Aicher, G., מור im Sinne von „Dunkelheit“, s. BZ III (05), 2.
- Bacher, W., Der hebräische Vokalname Melopum, s. ZDMG 58, 4 (04) S. 799—806.
- Barth, J., Zum semitischen Demonstrativ d, s. ZDMG 59, 1. (05). S. 159—162.
- Barth, J., Miscellen, s. ZDMG 59, 1 (05). 163—165.
- † Fabre d'Olivat, La langue hébraïque restituée et le véritable sens des mots hébraïques rétabli et prouvé par leur analyse radicale. 2 e éd. 2 parts. Paris 1905.
- † Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, in Verbindung mit H. Zimmern bearbeitet von Fr. Buhl. 14. Aufl. Leipzig 1905. XVI 932 S. 8°.
- Hyvernât, M., Le langage de la Massore (B), s. RB. NS II, 2 (avr. 05) S. 203—234.
- † Lambert, M., et Brandin, L., Glossaire hébreu-français du XIII e siècle. Paris 1905. XV. 295 S.
- † Mazin, R., חמשה First Hebrew Reader. Vocabularies and Exercises. London 1904. 66 S.
- Les origines de l'alphabet hébraïque, par la Redaction d'AIM, VIII, 3 (1 févr. 05). S. 126—129.
- Pilches, E. J., The order of the letters of the Alphabet, s. PSBA XXVII, 2 (05). S. 65—68.
- Praetorius, Fr., Bemerkungen zum südsemitischen Alphabet, s. ZDMG 58, 4 (04). S. 715—726.
- Proctor, H., L'alphabet hébraïque, s. AIM VIII, 2 (15 janv. 05). S. 88—91.
- † Raffalovich, J., ספר ללמד A teacher's handbook of picture lessons, forming a first year's course in conversational hebrew for children. Merthyr Tydfil 1905. IV. 98. 10 S.
- † Růžicka, R., Beiträge zur Erklärung der nomina segolata im Hebräischen. Prag 1904. 19 S. Lex. 8° (SB der böhm. Gesellsch. d. Wissensch.).



n, D., Zu „Melapum“, s. ZDMG 58, 4 (04). S. 807—810.  
 D., תפוצת הכותב בעברית, Jerusalem 1905 [Aussprache des  
 anderen Sprachen].

s, J., The High Priest's procession and the liturgy, s. JQR  
 r. 05 no. 67. S. 586.

eh, B. H. St., Chamberlains Vorstellungen über die Religion  
 iten, speziell der Israeliten, s. ZPhP 04/05. XII, 1—4.

„The High Priest's procession, s. JQR XVII apr. 05 no. 67.  
 586.

au, E., Die alttestamentliche Auferstehungshoffnung. Hannover  
 1 S. 80.

r, G., De extispicio capita tria, scripsit et imaginibus illu-  
 ccedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supple-  
 Gießen 1905. 75. 7 S. 3 Taf. 80 (Religionsgesch. Ver-  
 d Vorarb. II, 4).

r, J., Die Heilsnamen im biblischen und kirchlichen Sprach-  
 , s. SS 05, 1. S. 20—32.

si, G., Chi Erano i Magi, s. Rivista Storico-Critica delle  
 Theologiche, Roma Anno I. Genn. 05 fasc. 1. S. 10—40.

A., Das Ausgießen von Wein und Öl als Ehrung bei den  
 MGW J. M. 49 (05). S. 12—40.

„La société israélite, d'après l'Ancient Testament; traduit et  
 le l'allemand par B. de Cintré. Paris 1904. XVI. 224 S.  
 des Bibliques).

M. E., Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école s.  
 II, 1 (Janv. 05) S. 5—38. [le chef d'école ist Stucken,  
 le gehören die Mitarbeiter der Vorderasiatischen Gesellschaft.  
 ]

F., Profeten en psalmen in hunne verhouding tot de offers,  
 19, 1 (05). S. 18—39.

B., Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion.  
 Tübingen 1905. 34 S. 80.

d, Le culte de Dusarès d'après les monnaies d'Adraa et de  
 s. Rev. Numismatique, 4<sup>e</sup> série, T. 8. Trimestre 2, 04.  
 173.

si, M., La vita campestre degli antichi Ebrei, s. StR 05. II.  
 155.

ai, U., L'ispirazione divina nell' antico Israele, s. Rivista  
 critica delle Scienze Theologiche, Roma. Anno I. Genn. 05  
 S. 1—19.

Die Prophetie in der Zeit vor Amos. Ein Versuch zur alt-  
 tlichen Religionsgeschichte, s. Beitr. z. Förderung christl. Theo-  
 , 1 (05). S. 30—86.

The exodus festival and the unleavened bread, s. ET. XVI, 8  
 S. 346—347.

ot, A., Le culte des morts chez les Hébreux, s. JA. nov.  
 S. 441—485.

ier, L., Orientalische Baulegenden, s. Gl. B. 86, 6. 4. Aug. 04.

ann, J., Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Unter-  
 über Gebrauch und Bedeutung des Wortes Kipper. Leipzig  
 III. 112 S. 80.

- <sup>+</sup> Hollmann, G., Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat. 1—10. Tausend. Halle 1905. IV. 83 S. 8<sup>o</sup> (Religionsgesch. Volksbücher, f. die deutsche christliche Gegenwart. I, 7).  
 Kennet, N. H., The origin of the Aaronite priesthood, s. JThSt. VI, no. 22 (Jan. 05). S. 161—187.  
 Kirchner, Subjekt und Wesen der Sündenvergebung, besonders auf der frühesten Religionsstufe Israels, s. ThSKr. 05, 2. S. 163—188.  
 † Köberle, J., Das Rätsel des Leidens. Eine Einführung in das Buch Hiob. Groß-Lichterfelde 1905. 32 S. 8<sup>o</sup> (Bibl. Zeit- und Streitfragen I, 1).  
 † Köberle, J., Die Bedeutung der Sündenvergebung in der ältesten mentlichen Frömmigkeit, s. NKZ XVI 1., 05, S. 20—50.  
 † Lagrange, M. J., Études sur les religions sémitiques. 2<sup>ème</sup> éd., revue et augmentée Paris 1905.  
 † Lévy, L. G., La famille dans l'antiquité israélite. Paris 1905. 296 S. 8<sup>o</sup>.  
 Matthes, J. C., Rouw en doodenvereering bij Israel, s. TThT. III, 1 (05). S. 1—30.  
 † Maurer, F., Völkerkunde, Bibel und Christentum. I. Teil. Völkerkundliches aus dem Alten Testament. Leipzig 1905. VII. 254 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Meusel, War die vorjahwistische Religion Israels Ahnenkult? Ein Überblick über die Geschichte dieses Problems, s. NKZ XVI, 6 (05). S. 484—494.  
 Meyboom, H. U., Magiërs, s. ThT 39, 1 (05). S. 40—70.  
 Mommsen, Th., Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung gestellt von —, beantwortet von H. Brunner, B. Freudenthal, I. Goldziher, H. F. Hitzig, Th. Nöldeke, H. Oldenberg, G. Röhre, J. Wellhausen, U. v. Wilamowitz-Moellendorff. Mit einem Vorwort von K. Binding. Leipzig 1905. IX. 112 S. 8<sup>o</sup>.  
 Nash, W., L., An Arab stamp, with a view of the Beit Ullah at Mecca, s. PSBA XXVI, 6 (04). S. 264—265.  
 Offord, J., L'identité de Resheph, d'Apollon et de Ramman, s. AIM VIII, 1 (Janv. 05). S. 14—16.  
 Palmer, A., Sm., Michael the Messiah, s. ET XVI, 6 march 05. S. 287.  
 Poznański, S., The High Priests procession, s. JQR vol. XVII no. 66 Jan. 05. S. 388.  
 † Reinach, S., Cultes, mythes et religions. Paris 1905. XII. 8. 468 S.  
 † Robertson, J., Die alte Religion Israels vor dem 8. Jahrh. v. Chr. nach der Bibel und nach den anderen Kritikern. Deutsche Übersetzung. 2. Aufl. mit Erlaubnis des Verf. revid. u. herausg. von C. v. Orelli. Stuttgart 1905. VII. 367 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Rosenzweig, Ad., Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum. Berlin 1905. VII. 130 S.  
 † Roscher, W., H., Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen, nebst einem Anhang. Nachträge zu den Enneadischen und Hebdomadischen Fristen und Wochen enthaltend. Leipzig 1904. 126 S. 8 (ASG XXIV, 1).  
 Rothstein, Beziehungen zwischen Israel und Babylon, s. ZER 05, 3. S. 195—211.  
 Schwally, F., Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas, s. AR VIII, 1 (05). S. 85—96.  
 Scipwith, G. H., The god of Sinai and Jerusalem, s. JQR XVII apr. 05 no. 67. S. 489—513.

- † Selby, T. G., *God of the patriarchs. Studies in the early scriptures of the Old Testament.* London 1904. 80.
- † Sellin, E., *Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament.* Leipzig 1905. 32 S. 80.
- † Sellin, E., *Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels.* Leipzig 1905. IV S. mit Titelbild.
- Sellin, E., *Der Ertrag der Ausgrabungen auf den Trümmerfeldern des alten Orients, insbes. Palästinas, für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels,* s. NKZ 05, 2. S. 102—136.
- † Service of the Synagogue: *Eve of Atonement.* London 1904.
- † Staerk, W., *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sogen. Bußpsalmen. Eine biblisch-theologische Studie.* Tübingen 1905. III. 75 S. 80.
- Vollers, K., *Die Symbolik des Masch in den Semitischen Sprachen,* s. AR VIII, 1 (04). S. 97—103.
- † Waagenaar, L., *Godsdienst, ritus en ceremoniën der Joden.* 3<sup>e</sup> druck. Amsterdam 1904?
- † Wabnitz, A., *L'instruction et l'éducation en Palestine chez les anciens juifs et à l'époque de Jésus et des apôtres,* s. RThQR 04, 6. S. 485—528.
- † Weiß, H., *Die messianischen Vorbilder im Alten Testament. Ein Beitrag für den Religionsunterricht.* Freiburg i. Br. 1905. VIII. 100 S. 80.
- † Zapletal, V., *Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet,* s. BZ III, (05), 2.
- 
- † Biberfeld, A., *Königtum im alttestamentlichen Israel,* s. Jahrb. der jüdisch-literar. Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1905.
- † Dussaud, R., *Questions mycéniennes, V. Origine égéenne des Philistins. Influence des cultes mycéniens en Syrie,* s. RHR 05. S. 30—37.
- Dussaud, R., *La chronologie des rois de Sidon,* s. RA IV Série Tome V Janv. Févr. 05. S. 23.
- † Fränkel, S., *Samaritaner-Galiläer-Babylonier,* s. Beilage z. Allg. Zeitung 05 no. 32. S. 255.
- † Happel, J., *Ein Beitrag zum Verständnis der alttestamentlicher Geschichtsschreibung.* Passau 1905. 35 S. 8 (Aus „Theologisch-prakt. Monatsschrift“).
- Jalabert, L., *Les Phéniciens et l'Odyssée (d'après l'ouvrage de V. Bérard),* s. AlM VIII, 5 (1 Mars 05). S. 234—236.
- Jaubler, E., *Die Parthernachrichten bei Josephus.* Berlin 1904. 65 S. 80 (Diss.).
- Judt, J. M., *Die Juden als Rasse.* Deutsche Ausg. Berlin o. J. IV. 243 S. 80.
- † *Oeuvres complètes de Flavins Josèphe traduites en français sous la direction de Th. Reinach. Tome III Antiquités judaïques, livres XI—XIV. Traduction de J. Chamonard* Paris 1905. 80.
- König, E., *A modern attempt to reduce King Saul to a mythological figure,* s. ET XVI, 9 (June 05). S. 422—425.
- Krauß, S., *Die jüdischen Apostel,* s. JQR vol. XVII no. 66 Jan. 05. S. 370—383.

- † Максимовъ, В. П., *Исторія брѣнного Востока культурно-политическая и военная съ отдаленнѣйшихъ временъ до эпохи македонскаго завоеванія. Томъ I. Книги 1—4.* St. Petersburg 1905. 745 S. 8 (Geschichte des alten Orients. Kultur-politische u. militär. Untersuchung).
- Murison, R. G., *The hornet*, s. ET XVI, 5 (Febr. 05). S. 239. [Jerobeam I. Sohn von  $\text{יֵרֹבְעָם}$  —  $\text{יֵרֹבָם}$ . Die „Hornissen“ waren nach 1 Chr. 2, 19. 50—54 Abkömmlinge Ephrata, eines Weibes Kaleb. Nach 1 K. 11, 26 war aber Jerobeam Ephratite].
- Poznański, S., *Philon dans l'ancienne littérature Judéo-arabe*, s. RÊJ. Tome 50 no. 99 janv. févr. 05. S. 10—31.
- † Smith, G. A., *Sion: the city of David*, s. Exp. janv. 05. S. 1—15.
- † *Men of the Old Testament. Solomon to Jonah.* By Walter F. A. J. G. Greenhough and Others. Manchester 1904. viii—300 S. 8.
- † Watson, J., *Isaak, the Type of quietness*, s. Exp. febr. 05. S. 124—132.
- † Wolff-Beckh, B., *Kaiser Titus und der jüdische Krieg.* Stuttgart 1905. 35 S.

ZDPV XXVIII (05), 1/2 mit 3 Tafeln. — Studien aus dem Deutschen evangelischen archäologischen Institut zu Jerusalem: 3. Öhler, W., *Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus (Schluß).* — Blanckenhorn, M., *Geologie der näheren Umgebung von Jerusalem.* — Guthe, H., *Das Stadtbild Jerusalems auf der Mosaikkarte von Madeba.* — Sandler, *Medizinische Bibliographie für Syrien, Palästina und Cypern.* — Claus, H., *Kommt Jerusalem auf der Scheschk-Liste von Karnak vor?* — Simonsen, *Golgatha, eine Betonungsfrage.* — Bücherbesprechungen.

Register zu Band XVI—XXV v. J. Benzinger, Leipzig 1905. 60 S. MNBP 05, 1. I. Mitteilungen. Schumacher, G., *Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim. VII. Die Ausgrabungen im Frühjahr 1905.* — Kurze Mitteilungen. — II. Nachrichten.

— Nr. 2. I. Mitteilungen. Schumacher, G., *Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim. VII. Die Ausgrabungen im Frühjahr 1904 (Forts. u. Schluß).* — Benzinger, J., *Römischer Meilenstein bei 'Ain ed-Dilbe.* — Dalman, *Das Land, das mit Milch und Honig fließt.* — Blanckenhorn, M., *Wetterberichte aus Palästina.* — Kurze Mitteilungen.

PEF, Oct. 04. — Notes and News. — Annual meeting. — Macalister, A. St., *Ninth quarterly report on the excavations of Gezer.* — Macalister, A. St., *Supplementary notes on the eighth report.* — Sayce, A. H., *Inscribed weights.* — Baldensperger, Ph. G., *The immovable east (cont.).* — Smith, G. A., *The Roman road between Kerak and Madeba.* — Peters, J. P., *Visit to Kefr Shiya, Janieh, and neighbourhood.* — Conder, C. R., *Notes of Bible geography.* — Wilson, Ch., *Austrian Excavations at Taanach.* — Merrill, S., *An ancient sewer at Jerusalem.* — Cowley, A. E., *A supposed early copy of the Samaritan Pentateuch.* — Notices of publications. — Notes and queries: Conder, C., *Remarks on the Gezer tablets.* — Johns, C. H. W., *Remarks on the Gezer tablets.* — Macalister, A. St., *Notes on objects in the Government Museum at Jerusalem.*

— Jan. 05. — Notes and News. — The late Thomas Chaplin. — Macalister, A. St., *Tenth quarterly report on the excavations of Gezer.*


- Baldensperger, Ph. G., The immovable east (cont.) — Smith, G. A., The Roman road between Kerak and Madeba (cont.) — Macalister, A. St. and Masterman, E. W. G., Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine. — Schick, C., The birthplace of St. John the Baptiste. — Conder, C. R., Notes on Bible Geography. — Conder, C. R., Note on the Gezer Tablet. — Wilson, C. W., Centurial inscriptions on the Syphonon the High-Level Aqueduct at Jerusalem. — Wilson, C. W., Excavations of the German Palestine Exploration Society at Tell el-Mutesellim in 1903. — Offord, J., Miscellaneous notes. — Notices and foreign publications. — Notes and Queries.
- PEF, April 05. — Notes and News. — Macalister, A. St., Eleventh quarterly report on the excavations of Gezer. — Baldensperger, Ph. G., The immovable east (cont.) — Jennings. — Bramley, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula. — Wilson, C. W., The camp of the tenth legion at Jerusalem and the city of Aelia. — Macalister, A. St., The Crypts in St. Anne's Church, Jerusalem. — Smith, G. A., Notes on „The Roman road between Kerak and Madeba“. — Macalister, A. St., Lamps recently found at St. George's College, Jerusalem. — Datsi, A., Meteorological observations taken in Jerusalem. — Hanauer, J. E., Palestine animal folk-lore (concl.). — Masterman, G., Dead Sea observations (cont.). — Notices and foreign publications. — Notes and Queries: 1) Wright, T. F., Inscribed lamps. — 2) Wallis, W. Cl., „Neolithic Altar“ at Gezer. — 3) Tenz, J. M., Millo and the City of David. — Sayce, A., 4) The Cuneiform Tablet discovered at Lachish. 5) Paran on the Egyptian monuments. 6) Deuteronomy I, 1. — 6) Smith, G. A., Callirhoë; Machaerus; Atharoth. — 7) Wright, F. F., The Fund's exhibit at St. Louis.
- Adler, M. N., The Itinerary of Benjamin of Tudela (cont.), s. JQR vol. XVII, no. 66 Jan. 05. S. 286—306, no. 67, apr. 05. S. 514—530.
- † André, A., Egypte et Palestine. Notes de voyage. Paris 1905. 16°.
- P. Anastase, Bilan commercial et agricole de Bagdad, s. AIM VIII, 6 (15 Mars 05). S. 242—250.
- † Baedeker, Palästina und Syrien. Leipzig 1904. XCIV, 395 S. 20 Karten 52 Pläne. 16°.
- † Bebler, v., Das Praetorium des Pilatus, s. ThQ 05, 2. S. 179—230.
- † Bludau, A., Ein Ausflug nach Baalbak und Damaskus. Hamm 1904. 32 S. 8° (Frankfurter zeitgemäße Broschüren XXIII, 11).
- † Delaville le Roulx, J., Les hospitaliers en Terre Sainte et à Chypre (1100—1310). Paris 1904. XIII, 440 S. 4°.
- † Dörfler, F., Aus dem Lande der Bibel. Ergebnisse einer biblischen Studienreise. Pößneck i. Th. 1904. III, 229 S. mit Abb. u. Kunstbeil. 8°.
- † Frohn Meyer und Benzinger, J., Bilderatlas zur Bibelkunde. Ein Handbuch für den Religionslehrer und Bibelfreund. 501 Abbildungen u. erläuterndem Text. Stuttgart 1905. VIII, 188 S. 8°.
- Gatt, die Mauer des Agrippa, s. ThQ 87, 2 (05). S. 264—270.
- Ghanimé, J., Edesse: description et souvenirs, s. AIM VIII, 4 (15 févr. 05). S. 169—177.
- † Ghosn-el-Howie, The newly discovered sculptures in Coele-Syria, s. JBL XXIII (04). S. 211—214.
- † Grammatica, L., Testo atlante di Geografia Sacra, I. Geografia biblica. Bergamo 1904(?). 60 S. ill. 15 tav. 4°.

- † Gray, B., The stepps of Moab, s. Exp. Janv. 05. S. 68—76.
- † Guide to Palestine and Syria. With 13 Maps and Plans. 3rd ed. (Macmillan's Guides.) London 1905.
- † Guthe, H., Der deutsche Muristan in Jerusalem 1881 u. 1905, s. deutsch Evgl. Zeitschr. f. Kenntnis u. Förderung der deutschen Evgl. Diaspora im Ausland B. IV, 3.
- Horna, K., Das Odoiporikon des Konstantin Manasses, s. Byzant. Zeitschr. 04. S. 313—355.
- Jalabert, L., La province d'Arabie d'après l'ouvrage de MM. Brünnow et v. Domszewscki, s. AIM VIII, 10 (15 mai 05). S. 457—461.
- Jaussen, Fr. A., Savignac, R., Vincent, H., 'Abdeh (suite), s. RB, NS II, 1 (Janv. 05). S. 74—89. 2 (avr. 05). S. 235—257.
- Kayal, Th., Le commerce de Salda, s. AIM VIII, 7 (1 avr. 05). S. 327—329.
- Lammens, H., Agriculture et sylviculture libanaise, s. AIM VIII, 3 (1 févr. 05). S. 120—126.
- Lammens, H., Le climat du Liban, s. AIM VIII, 1 (1 Janv. 05). S. 7—10.
- Mallon, A., Sans la décapole, s. AIM VIII, 11 (1 Juin 05). S. 521—525.
- Malouf, Tsa, L'industrie libanaise et la fonte des cloches, s. AIM VIII, 7 (1 avr. 05). S. 303—312.
- Marmier, G., Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (suite), s. R&J Tome 49, Nr. 98 oct.-déc. 04. S. 181—189.
- Moffatt, J., Jerusalem from Rehobeam to Hezekia. I. s. Exp. march 05. S. 225—236.
- † Mommert, C., Topographie des alten Jerusalems. 3. Tl. Salomons Mauerbau, die Wasserversorgung Jerusalems, der Mauerbau Manasses. Leipzig 1905. VIII, 174 S. mit Bildnis u. 1 Karte. 80.
- † Musil, A., Die Provincia Arabia von R. E. Brünnow, A. v. Domszewscki und J. Euting, s. WZKM XVIII, 4. S. 379—404.
- † Mygind, E., Vom Bosphorus zum Sinai. Erinnerungen an die Einweihung der Hamidié Pilgerbahn des Hedjas (Teilstrecke Damaskus-Ma'an). Mit 2 Portr., 15 Bildern, 1 Karte und 1 Höhenriß. Konstantinopel 1905. X, 93 S. 80.
- Megre, H., L'alimentation en Syrie, s. AIM VIII, 2 (15 Janv. 05). S. 82—88; 3 (1 févr. 05). S. 130—135; 4 (15 févr. 05). S. 177—184; 8 (15 avr. 05). S. 359—364.
- † Peters, J. P. and Thiersch, H., Tombs at Marissa (Maréshah). London 1905.
- † Pillet, A., Du lieu du martyre et du sépulcre des Maccabées, s. Rev. des. Sciences eccl. nov. 04. S. 385—405.
- Prasek, J. v., The sojourn in Goschen and the Exodus, s. Exp. march 05. S. 223—225.
- † Puchstein, O., Führer durch die Ruinen von Ba'albek. Berlin 1905. 40 S. Abb. 2 Taf. u. 1 Kartenskizze.
- † Puchstein, O. und Lüpke, Th. v., Ba'albek. 30 Ansichten der deutschen Ausgrabungen. 30 Blätter mit Unterschriften in deutscher, englischer und französischer Sprache. Berlin 1905. 80.
- † Regesta Regni Hierosolymitani (MXCVII—MCCXCI). Additamentum, ed. Reinhold Röhricht. Innsbruck 1904. IV, 136 S. 80.
- † Rüegg, A., Auf heiligen Spuren abseits vom Wege. Bilder und Erinnerungen aus dem Morgenlande. 78 Illustr., 2 Planskizzen u. 2 Karten. Zürich 1905.

- aith, G. A., Jerusalem under David and Salomon, s. Exp. febr. 05. S. 81—102.
- nith, G. A., Jerusalem from Rehoboam to Heseekiah, s. Exp. march 05. S. 225—236; ap. S. 306—307; may S. 372—380.
- Thiersch, H. und Hölscher, G., Reise durch Phönizien und Palästina, s. MDOG no. 23 Sept. 04.
- incent, H., Les fouilles anglaises de Gézér, s. RB, NS II, 1 (janv. 05). S. 100—103.
- incent, H., Les fouilles en Palestine, s. RB, NS II, 2 (avr. 05). S. 269—271.
- Weckersik, Edler v. Planheim, K., Die Lage des Sionhügels. Übersicht über die Ergebnisse der Sionfrage: Wien 1905. 93 S. 1 eingedruckte Skizze. 80.
- La plus ancienne description de Deir al-Qala'a, éditée, s. AIM VIII, 4 (15 févr. 05). S. 158—161. 5 (1 mars 05). S. 220—228.
- S. 13<sup>e</sup> année. — avril 05. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le livre de Nahum. — Halévy, J., Encore l'inventeur d'un critérium sumérien. — Halévy, J., Études évangéliques: Luc XIV, 1—24. — Halévy, J., Quelques noms propres inexpliqués: I. Yauhi'di. II. Le nom du dieu Nin-ib. — Halévy, J., Bibliographie.
- Clermont Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, Tome VI, livraisons 18—19. — § 27. Tanit et Didon. — § 28. L'empereur Adrien et Jérusalem. — § 29. Le prétendu dieu Ogenès. — § 30. Eschmoun. — Melkart et Hermès-Héracles. — § 31. L'empereur usurpateur Achilleus. — § 32. Le sceau de Chema', serviteur de Jérusalem. — § 33. Fiches et notules: Inscription d'El-Maqsoura. — Abôv. — Martha. — Phaena de la Trachonite. — Le nom phénicien Gerhekal. — Inscription bilingue de Qala't Esraq. — Χρόν-Βοεργα! — Saint Epiphane et l'alchimie.
- livraisons 20 et 21. — § 34. Le roi de „tous les Arabes“. — § 35. Leucas Balanée. — § 36. Vente de sépulcres. — § 37. Nouvelles découvertes archéologiques dans le Haurân. — § 38. La province d'Arabie.
- livraisons 22 et 23: § 39. Les nouvelles dédicaces phéniciennes de Bodachtoet. — § 40. Albert le Grand et l'ère chaldéenne. — § 41. Sépulcre δοδίσου. — § 42. Un monogramme attribué à l'empereur Nicéphore Phocas. — § 43. Une *semshiyé* médiévale avec inscription et armoires arabes. — § 44. Un texte arabe inédit pour servir à l'histoire des chrétiens d'Egypte.
- Babelon, E., Variétés numismatiques. IX Le dieu Eschmoun, s. Rev. Numismatique. 4<sup>e</sup> série T. 8 Trimestre 2, 04. S. 266—274.
- Barth, J., Zwei althebräische Siegelinschriften, s. Jahrb. der jüd.-liter. Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1904.
- utler, H. C., et Littmann, E., Explorations at Si' (Princeton Expedition to Syria), s. RA IV Série. Tome V. Mai Juin 05. S. 404—412.
- Chapot, V., Antiquités de Syrie, s. Revue des études anciennes. T. 6 2, (Janv. Mars 04). S. 31—36.
- hebli, P., Notes d'archéologie libanaise, s. RB, NS II, 1 (Janv. 05). S. 89—92 [Kufische Inschrift].
- lermont Ganneau, Bericht über eine neupunische Inschrift, s. CASBL Sept. Oct. 04. S. 553. 554.

- Cumont, Fr., Une inscription Greco-Araméenne d'Asie Mineure, s. CAIBL. Janv. févr. 05. S. 93—104.
- † Delattre, Epitaphes puniques et sarcophage de marbre. Note de Ph. Berger, s. CAIBL. Sept. oct. 04. S. 505—512.
- Épitaphes puniques et sarcophage de marbre. Lettre du R. P. Delattre et note de M. Ph. Berger, s. CAIBL, Sept. Oct. 04. S. 505—512.
- Jalabert, L., Les récentes découvertes archéologiques en Syrie, s. AIM VIII, 6 (15 mars 05). S. 270—276.
- Jalabert, L., Une nouvelle inscription latine de Baalbek, s. AIM VIII, 7 (1 avr. 05). S. 313—314.
- † Kokowzow, P., Über ein Mosaik mit hebräischer Inschrift (IV.—V. Jahrh.) aus Kefr-kenn, s. Mitteil. des Kais. orthod. Palästina-vereins, B. 13 (02). S. 30—41 u. 61.
- Lagrange, Fr. M. J., Deux bustes palmyréniens, s. RB, NS II, 1 (avr. 05). S. 265—268.
- † Landau, W., Frhr. v., Beiträge zur Altertumskunde des Orients. IV. Eine Inschrift aus Hadda. — Tammuz. — Tanit pnè ba'al. — Eine Gemme. — Worterklärungen. Leipzig 1905. 48 S. 4 Taf. 80.
- Landau, W., Frhr. v. Vorläufige Nachrichten über die im Eschmounstempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer. Fortsetzung. Ergebnisse des J. 1904. Mit Benützung von Mitteilungen von Th. Macridy-Bey und H. Winckler. Berlin 1905. 6 Taf. 16 S. (MVAG 10, 1).
- Lévy, J., Malcandre dans l'inscription d'Eschmounazar, s. RA nov.-déc. 04. S. 385—399.
- † Littmann, E., Semitic inscriptions. London 1905. 40.
- Praetorius, Fr., Zur Inschrift des Mēša', s. ZDMG 59, 1 (05). S. 33—35.
- Ronzewalle, S., Notes sur quelques antiquités syriennes, s. RA. IV Série. Tome V Mai Juin 05. S. 44—54.
- † Rouvier, Numismatique de villes de la Phénicie, aus Journ. internat. d'archéol. et de numism. Tripolis 1903 (VI), 30 S. 2 pl. 80 u. Tyrus 1903/04 (VI. VII). 108 S. 4 pl. 80.
- Sobernheim, M., Palmyrenische Inschriften. Berlin 1905. [MVAG 10, 2]. 57 S. 25 Taf. 80.
- Vincent, H., Glanures épigraphiques, s. RB, NS II, 1 (Janv. 05). S. 93—98.
- Vincent, H., Varia, s. RB, NS II, 1 (Janv. 05). S. 98—100. [Aus der Sammlung Ustinow — v. G.]
- Weill, J., Une inscription hébraïque à Lozère, s. RÉJ Tome 49 no. 98 oct.-déc. 04. S. 305—306.
- 
- Cheiko, L., Les manuscrits arabes de notre Bibliothèque Orientale (suite): SS. Pères, Homilies, s. AIM VIII, 9 (1 mai 05). S. 422—427.
- Homilies, Sermons 10 (15 mai 05). S. 471—477.
- † Derenbourg, H., Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale de Madrid. Paris 1904. 54 S. 80.
- † Müller, F. W. K., Handschriften in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch Turkestan, 2 Th. Berlin 1904. 117 S. Abb. 2 Taf. (ABA).
- Schwab, M., Manuscrits hébreux du musée de Cluny, s. RÉJ. Tome 50 no. 99 janv. févr. 05. S. 136—139.
- Schwab, M., Les manuscrits et incunables hébreux de la Bibliothèque d'Alliance Israélite (suite et fin), s. RÉJ. Tome 49 no. 98 oct.-déc. 04. S. 270—296.



- A XVIII Mai 05, 3/4. — Delaporte, L. J., Tablettes de comptabilité chaldéenne. — Horten, M., Das Buch der Ringsteine Fārābī's. Mit Aussägen aus dem Kommentar des Emīr Ismā'īl el Ḥoseīnī el Fārānī. — Becker, C. H., Die Entstehung von 'Uṣr- und Ḥarāg-Land in Ägypten. — Conti Rossini, Canti popolari tigrāi. — Leander, P., Zur sumerischen Kompositionslehre. — Meißner, Br., Zum rid šabē. — Becker, C. H., مَلَصَقِي. — Bibliographie.
- Andrae, W., Aus einundswanzig Briefen von ihm, s. MDOG. Nev. 04, no. 25. S. 16—73. Ein Privatbrief von ihm. S. 73—77. Beiträge zur assyrischen und semitischen Sprachwissenschaft. Herausgeg. von Fr. Delitzsch und P. Haupt. V, 3. S. 233—412. Leipzig 1905. 8°.
- Boissier, A., Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne. Avec 4 planches. Genf 1905. VIII. 275 S. 8°.
- Cuneiform texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum. Part XVIII (50 plates). Part XIX (50 plates). Part XX (50 plates). Printed by order of the trustees. London 1904. VI. VI. IV S. 150 Taf. 4°.
- Delaporte, L. J., Notes de métrologie assyrienne, aus RAE XXVI. ossey, Ch., L'assyriologie en 1903, s. JA. X Série. Tome IV. sept. oct. 04. S. 241—306.
- ossey, M. C., Études Sumériennes, s. JA. X Série. Tome V, 1. (Janv. févr. 05). S. 105—129.
- Genouillac, H. de, Les dieux de l'Élam, s. REA XXVII 1—2 (05). S. 94—119.
- Godbey, The place of the code of Hammurabi, s. Monis I apr. 05. S. 199—226.
- ray, L. H., Kai Lohrasp and Nebuchadnezzar, s. WZKM XVIII, 03 (04). S. 291—298.
- Halévy, J., Les prétendus mots sumériens empruntés en assyrien. Paris 1905. 73 S. 8°.
- Halévy, J., Le signe cunéiforme , s. JA. X Série. Tome V, 1. (Janv. févr. 05). S. 150—151.
- Hilprecht, H. V., Babylonian life at the time of Esra and Nehemia, s. SST 04 no. 38. S. 516—517.
- Hinojosa, E. de, El código de Hammurabi, s. España mod. Idic. 04. S. 31—41.
- Hommel, Fr., Der Geburtstag des Gottes Tamuz (22. Desember), s. Münchener Neueste Nachrichten 04. Nr. 597 S. 1.
- oworth, H. H., The god Asshur and the Epic of „Marduk and Tiamat“, s. PSBA, XXVI, 7 (04). S. 275—282. XXVII, 1 (05). S. 7—12.
- Häsing, G., Iteration im Elamischen V, s. OLZ VII. Sp. 332—336.
- Häsing, G., Chaldaeer und Chalyter, s. OLZ VII. Sp. 366—367.
- Häsing, G., Die Lautwerte der Mal-Amir-Inschriften, s. OLZ VII. Sp. 437—440.
- ohns, C. H. W., An overlooked fragment of an Eponym List, s. PSBA XXVI, 6 (04). S. 260—261.
- ohns, C. H. W., On some lists of aromatic words and spices, s. PSBA XXVII, 1 (05). S. 35—38.
- ohns, C. H. W., Chronology of Ašurbānīpāl's reign, BC 668—626. III, s. PSBA XXVII, 3 (05). S. 92—100.
- Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 25. II. 1905. 26

- † Johns, C. H. W., *Babylonian and Assyrian laws, contracts, letters*, London 1904. 446 S. 80.
- König, E., *The god Asshur and the epic of „Marduk and Tiamat“*, s. PSBA XXVI, 7 04. S. 275—282.
- † Lau, R. J. und Prince, J. D., *The Abu Habba Cylinder of Nabuna'id* (V Rawlinson Pl. 64). Autographed text with an introduction and a glossary in English and German. Leiden 1905. X. 40 S. 8 (SSt S. V).
- Lehmann, C. F., *Zwei unveröffentlichte chaldäische Inschriften*, s. ZDMG 58, 4 (04). S. 815—852.
- Lehmann, C. F., *Ein Schlußwort*, s. ZDMG 58, 4 (04). S. 859—863.
- Lehmann, C. F., *Keilinschriftliches zur Sphärenmusik?*, s. BAG IV S. 256—259.
- Lehmann, C. F., *Weiteres zur altassyrischen Chronologie*, s. BAG IV S. 260—261.
- Lehmann, C. F., *Zu D. H. Müllers Hammurabi-Glossen*, s. WZKM XVIII, 3 (04). S. 336—339.
- † Meißner, Br., *Parysatis*, s. OLZ VII. Sp. 384—385.
- Meißner, Br., *Aus dem altbabylonischen Recht, Skizzen*. Leipzig 1905. 32 S. 80 (AO VII, 1).
- Müller, D. H., *Meine Hammurabi-Glossen*, s. WZKM XVIII, 3 (04). S. 340—342.
- Müller, H., *Zur Hammurabi-Kritik*, s. ZDMG 59, 1 (05). S. 145—149.
- † Muß-Arnolt, W., *Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch*. 15. u. 16. Lief. Berlin 1904/5. 128 S. 80.
- † Nöldeke, A., *Aus zwölf Briefen von ihm*, s. MDOG. Nov. 04. no. 25. S. 3—15.
- Offord, J., *Le dieu Nusku = Nisrok*, s. AIM VIII, 8 (15 avr. 05). S. 375—377.
- † Peiser, F. E., *Zur altbabylonischen Datierungsweise*, s. OLZ. VIII. Sp. 1—6.
- † Perles, F., *הרדופין* (zu OLZ 237—238), s. OLZ VII. Sp. 279—280.
- Pinches, Th., *Nina and Nineveh*, s. PSBA. XXVII, 2 (05). S. 69—79.
- Pinches, Th. G., *The element /h/ in Babylonian divine names*, s. JAS Jan. 05. S. 143—150.
- Sayce, A. H., *The decipherment of the Hittite Inscriptions*, s. PSBA XXVI, 6 (04). S. 235—250.
- Sayce, A. H., *The discovery of archaic Hittite inscriptions in Asia Minor*, s. PSBA XXVII, 1 S. 21—31. (05), 2 S. 43—47.
- Sayce, A. H., *The Assyrian god Au*, s. PSBA. XXVII, 2 (05). S. 111—112.
- Sayce, A. H., *The new historical fragment of Nineveh*, s. RAS. oct. 04. S. 750—782.
- † Scheil, V., *Miscelles. IV. La déesse Nisaba*, s. OLZ. VII. Sp. 253—255.
- † Schuchhardt, C., *Babelturm und Irminsul*, s. PJ B. 116 (04), 2. S. 241—253.
- † Selbst, J., *Deutsche Orientforschung*, s. Lit. Beil. der Köln. Volkszeitung 04 no. 42. S. 325—328.
- † Thureau-Dangin, Fr., *Nouvelle inscription de Goudéa. La ruine de Shirpoula (Lagash) sous le règne d'Orou-Kagina*, aus RAE VI, 1 (04). 10 S.
- † Virolleaud, Ch., *L'astrologie chaldéenne. fasc. 7. Le livre intitulé „enuma (Anu) ilu Bêl“ publié, transcrit et traduit. Transcription. Shamash*. Paris 1905. 34 S. 40.

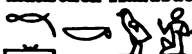
Weber, O., Sanherib, König von Assyrien 705—684. Eine Skizze. Leipzig 1905. (AO. VI, 3). 80. 29 S.

Simmons, H., Zur Hammurabi-Kritik, s. ZDMG 59, 1 (05). S. 149—154.

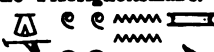
[Z. B. 41. Heft 1. (04) — Rubensohn, O. u. Knatz, F., Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir el Mäläq im Jahre 1903. — Schweinfurth, G., Ein neu entdeckter Tempel in Theben. — Brix, W., Über das im zweiten Papyrusfund von Kahun enthaltene Sothisdatum des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte. — Borchardt, L., Sind die Neumondsdaten der Illahunpapyri chronologisch zu verwerten? — Brix, W., Bemerkungen zu dem vorstehenden Aufsatz. — Sethe, K., Zur zeitlichen Festlegung der zwölften Dynastie und zur Benutzung ägyptischer Sothisdaten überhaupt. — Sethe, K., Der Name Sesostri. — Sethe, K., Schoinos und Dodekaschoinos. — Schäfer, H., Zur Geschichte des Uräus am Kopfschmucke des Königs. — Schäfer, H., Darstellung einer Beisetzung im alten Reich. — Schäfer, H., Der Speer des Horus als Rückenbrett von Mumien und als Amulett. — Bissing, Fr. W. v., Ein Skarabäus mit dem

Namen  — Gardiner, A. H., The reading of

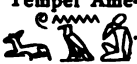
. — Schack-Schackenburg, H., Nr. 60 des Mathematischen Handbuchs. — Schack-Schackenburg, H., 

 — Schäfer, H., Zauberpapyrus Harris VIII,



9—IX, 14 und Plutarchs Erzählung vom Tode des Osiris. — Miscellen: Borchardt, L., Die Spitze der Pyramide des Königs Amenemhet III. — Zwei Sockel. — Borchardt, Zwei Kasteneinsätze. — Bissing, Fr. W. v., Die älteste Darstellung des Königs im „Kriegshelm“. — Schäfer, H., Zur Geschichte der Königstitulatur. — Calice, Fr. v., Sur le prêtre 'In-mwtf. — Sethe, Die endgültige Lesung für den Namen der Überschwemmungsjahreszeit. — Schack-Schackenburg, Prisse 2, 6. — Calice, v., Zu Papyrus Westcar XI, 8. — Otto, W., Ägyptische Flüssigkeitsmaße. — Flinders

Petrie, W. M., Die Landschaft . — Meyer,


E., Zu dem Nildatum Šabatakas (ÄZ 40, 124 f.). — Erschienenene Schriften.

- Heft 2. (05). Meyer, E., Die Entwicklung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter. — Schäfer, H., Das Osirisgrab von Abydos und der Baum pkr. — Madsen, H., Aus dem Hohenpriestergrab zu Memphis. — Madsen, H., Zwei Inschriften in Kopenhagen. — Öfele, F. v., Astrologisches in der altägyptischen Medizin. — Bissing, Fr. W. v., Ausradierungen im Tempel Amenophis' III zu El Kab. — Gardiner, A. H., The word .

— Gardiner, A. H., An use of the later absolute pronoun. — Leopoldt, J. und Violet, B., Ein saldisches Bruchstück des vierten Esrabuches. — Schäfer, H., Ägyptische Worte bei Diodor, 1. Nwt als Name für Theben. 2. Der ägyptische Name des 'Aβarov bei

- Philä. — Sethe, K., Koptische Etymologien. — Jéquier, G., Supports de statues royales. — Bissing, Fr. W. v., *Zu Ägypt. Zeitschr.* 41, 85 ff. — Bissing, Fr. W. v., *Sesonchis II.* — Bissing, Fr. W. v., Zur Lesung von . — Schäfer, H., Der Name Takompsu. — Leipoldt, J., . — Erschienen: Schriften.
- † EEF. 03/04. I. Egypt exploration fund: Naville, E. and Hall, H. R. Excavations at Deir El-Bahari. — Flinders Petrie, W. M., Excavations at Ehnasya. — Garis Davies, N. de, Archaeological survey. — Grenfell, B. P. and Hunt A. S., Graeco-Roman branch. II Progress of Egyptology: Griffith, F. L., Hieroglyphic studies etc. — Kenyon, F. G., Graeco-Roman branch. — Crum, W. E., Christian Egypt.
- † Memoir of EEF. 26(05). W. M. Flinders Petrie, Ehnasya 1904. With Chapters by F. L. Griffith and C. F. Currelly. VIII. 41 S. 44 Taf.
- † Acta Pauli. Aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift. N. 1. Herausgeg. v. C. Schmidt. Zusätze zur 1. Ausgabe. Leipzig 1905. LV S. 80.
- † Acta Pauli. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text, herausgeg. v. C. Schmidt. (Aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1). 2. erweiterte Ausg. ohne Taf. Leipzig 1905. LV. 240. 80 S. Lex. 80.
- † André, A., Égypte et Palestine. Notes de voyage. Paris 1905.
- † Ausgrabungen auf der Stätte von Theben (Ägypten), s. Globus. Bd. 86, Nr. 8 (04). S. 140—141.
- † Asmus, H., Über Fragmente im mittellägyptischen Dialekt. Göttingen 1904. 70 S. 80. (Lpz. Diss.).
- † Baillet, J., La réunion de la famille dans les enfers égyptiens, s. JA. Sept. oct. 04.
- † Ball, E. A. R., Cairo of To-Day. 4th ed. revised and enlarged. (Black's Guide Books). London 1905. pp. 264. 180.
- † Bénédite, G., Un guerrier libyen; figurine égyptienne en bronze incrusté d'argent, conservée au Musée du Louvre. Paris 1903 (Monuments et Mémoires publiés par AIBL IX, 2).
- † Bénédite, G., Une nouvelle palette en schiste, Paris 1904 (Monuments et Mémoires publiés par AIBL X, 2).
- † Bissing, F. W. v., Ein thebanischer Grabfund aus dem Anfang des Neuen Reiches, 3. u. 4. Lief. 4 farb. Tafel mit 4 S. Text. Berlin 1905. 49 × 65 cm.
- † Bissing, F. W. v., Geschichte Ägyptens im Umriss von den ältesten Zeiten bis auf die Eroberung durch die Araber. Berlin 1904. VIII. 188 S. 80.
- † Borchardt, L., Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft bei Abusir im Winter 1903/04, s. MDOG 04 (Sept.) no. 24.
- † Budge (E. A. Wallis) Cook's Handbook for Egypt and the Sūdān. With Illusts. and Maps. London 1905. xviii 812 S. 80.
- † Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions. Edited and Translated by W. Riedel and W. E. Crum. (Issued by the Text and Translation Society). London 1904. 8vo, pp. xxxv—153.
- † Capart, J., Bulletin critique des religions de l'Égypte: 1905, s. RHR mars avr. 05. S. 192—195.

- † *Catalogus van het Rijksmuseum van oudheden te Leiden. Egyptische Afdeling.* 1<sup>o</sup> deel. 1904. 8. 75 S. 8<sup>o</sup>.
- † *Catalogue Général des antiquités égyptiennes du Musée de Caire.* Vol. XVII, Nr. 18065—18793. Bissing, F. W. v., Steingefäße. Vienne Leipzig 1904. 173 S. Abb. 10 Taf.
- Vol. XVIII. Nr. 9201—9400, 26001—26123, 33001—33037. *Greek inscriptions.* Edit. J. G. Milne. Oxford and Leipzig 1905. XL 153 S. 11 Taf. 8<sup>o</sup>.
- Vol. XIX. Nr. 27631—28000. 32368—33367. *Greek bronzes;* ed. Cl. Edgar. Cairo 1905. XL 99 S. 19 Taf.
- † Dattari, G., *Sur l'époque où furent frappées en Egypte les premières monnaies de la réforme de Dioclétien,* s. *Rev. Numismatique.* 4<sup>e</sup> série T. 8, Trimestre 3, 04. S. 394—399.
- † Chantre, E., *Recherches anthropologiques dans l'Afrique orientale. Égypte.* Lyon 1904. XVIII, 318 S. Abb. u. 10 Taf. 4<sup>o</sup>.
- † Clédat, J., *Le monastère et la nécropole de Baouît,* Cairo 1904. VIII, 71 S. 38 Taf. 4<sup>o</sup>. (*Mém. de l'Inst. franç. de l'Archéol. Orient. du Caire* XII, 1).
- Clédat, J., *Nouvelles recherches à Baouît (Haute-Égypte), Campagnes 1903/04,* s. *CRAJBL* Sept.-Oct. 04. S. 517—526.
- † *Collection Raoul Warocqué. Antiquités égyptiennes, grecques et romaines.* Nr. 101—240. Mariemont 1904. 82 S. 8<sup>o</sup>.
- † *The Coptic Version of the New Testament in the northern dialect otherwise called Memphitic and Bohairic.* With introduction, crit. appar., and lit. engl. transl. Vol. III and IV. Oxford 1905. — Vol. III. *The Epistles of S. Paul,* ed. from Ms. Oriental 442 in the British Museum. XLVIII, 635 S. — Vol. IV. *The Catholic Epistles and the Acts of the Apostles.* Ed. from Ms. Oriental 424. — *The Apokalypse,* ed. from Ms. Curzon 128 in the care of the British. Mus. III, 591 S.
- Dennis, J. T., *New officials of the IVth to Vth dynasties,* s. *PSBA* XXVII, 1 (05). S. 32—34.
- Erman, A., *Die ägyptische Religion.* Berlin 1905. VI, 261 S. 8<sup>o</sup> (*Handbücher der Kgl. Museen B. IX*).
- † Ermoni, V., *Rituel copte du baptême et du mariage: Baptême (suite).* s. *ROCh* oct. 04.
- † Gardiner, Alan H., *The inscription of Mes. A contribution of the study of Egyptian judicial procedure.* Leipzig 1905. 40 S. u. S. 41—54 in *Autogr. Lex.* 8<sup>o</sup> [*Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens.* Herausg. v. K. Sethe. B. IV].
- † *Glyptothèque Ny-Carlsberg. II: Les monuments étrusques et égyptiens.* Avec texte de Th. Wiegand, G. Körte et W. Schmied. Lief. 18. München 1904. 10 Taf. 50, 5×39, 5 u. 32 S. 4<sup>o</sup>.
- Griffith, E. Ll., *Note on an Egyptian gold signet-ring,* s. *PSBA* XXVII, 1 (05). S. 38.
- † *Guide to Egypt and the Sūdān. Including a Description of the Route through Uganda to Mombasa.* 3rd ed. (Macmillan's Guides.) London 1905. 8<sup>o</sup>.
- † Hall, H. R., *Nitokris-Rhodopis,* s. *Journ. of hell. stud.* Vol. 24, 2 (04). S. 208—213.
- Hall, H. R., *Greek mummy-labels in the British Museum,* s. *PSBA* XXVII, 1 (05). S. 13—21; 2. S. 48—56; 3. S. 83—91.

- † Hall, H. R., *Grec Ostraca in the British Museum, including a Ptolemaic fragment of the Phoenixisae*, s. *Classical Review* vol. 18, no. 1. Febr. 04.
- † Hall, H. R., *Discovery of an XIth dynasty temple at Deir-el-Bahar Egypt*, s. *Mass.* 04 no. 43.
- † Köppen, A. u. Breuer, K., *Das Mobiliar der alten Ägypter, in „Geschichte des Möbels unter Berücksichtigung der architektonischen und tektonischen Formen“*, Berlin u. New York 1904. S. 47—83.
- † Krémár, A., *Die Einleitung der ägyptischen Geschichte im Altertum und das chronologische Problem des Umfangs derselben*. Prag 1904. 14 S. (Sitzungsber. d. böhm. Gesellsch. d. Wissensch.).
- Legge, F., *A new carved slate*, s. *PSBA XXVI*, 6 (04). S. 262—263.
- Legrain, G., *The King Samon or Seshemon and the enclosures of El-Kab*, s. *PSBA XXII*, 3 (05). S. 106—111.
- Lehmann, C. F., *Sarapis contra Oserapis*, *BAG IV* 396—401.
- † Levy, E., *Über die theophoren Personennamen des Alten Ägyptens zur Zeit des neuen Reiches*. (Dyn. XVIII—XX) Teil I. Berlin 1905. 58 autogr. S. 40. (Diss.).
- † Lindau, G., *Über das Vorkommen des Pilzes des Taumellochis in altägyptischen Samen*, s. *SBA 04*, B. XXXV.
- Loret, V., *Une hypothèse au sujet de la vocalisation Égyptienne*, s. *PSBA XXVI*, 6 (04). S. 227—234; 7, S. 269—274.
- Mallon, A., *Les récentes découvertes de Thèbes*, s. *AIM VIII*, 4 (15 févr. 05), S. 141—151; 5 (1 mars 05), S. 228—233; 7 (1 avr. 05), S. 321—327.
- Mallon, A., *Bas-reliefs de sphinx*, s. *RA IV Série Tome V mars-avr. 05*. S. 169—179.
- Milne, J. G., *A Hoard of coins from Egypt of the fourth century B. C.*, s. *RA Série Tome V mars-avr. 05*. S. 257—261.
- Murray, M. A., *A Roman terra-cotta figure of an Apis bull*, s. *PSBA XXVI*, 7 (04). S. 294.
- Naville, E., *A mention of a flood in the Book of the Dead*, s. *PSBA XXVI*, 6 (04), S. 251—257; 7, S. 283—287.
- Newberry, P. E., *The Horus-title  of the Kings of Egypt*, s. *PSBA XXVI*, 7 (04). S. 295—299.
- Newberry, P. E., *The temple of Erment as it was in 1850*, s. *PSBA XXVII*, 3 (05). S. 100.
- Newberry, P. E., *Extracts from my notebooks. VIII*, s. *PSBA XXVII*, 3. (05). S. 101—105.
- † Nuoffer, O., *Der Rennwagen im Altertum. I*, 7. Leipzig 1904 (Diss.). S. 10—30: Ägypten und Syrien nach den ägyptischen Denkmälern des neuen Reiches.
- † Palanque, Ch., *Le Nil à l'époque pharonique, son rôle et son culte en Égypte*. Paris 1903. XIV, 132 S. 8° (Bibl. de l'école des hautes études, fasc. 144).
- † Pieper, M., *Die Könige Ägyptens zwischen dem Mittleren und Neuen Reich*. Berlin 1904. 39 autograph. S. 40 (Diss.).
- † Raeder, H., *Papyrusfundene i Oxyrrhynchos III*. s. *Nordisk Tidsskrift for filologi*. 3 række, B. 12 (04), 2. S. 49—56.

- † Revillout, E., Le premier et le dernier des moralistes de l'ancienne Égypte, s. Bs. 04, 79.
- † Santoni, L., Alto Egitto e Nubia. Roma 1905. 430 S. et fig. 80.
- † Schäfer, H., Die Auswanderung der Krieger unter Psammetich I. und der Söldneraufstand in Elephantine unter Apries, s. BAG IV, 2.
- † Schmidt, C., Koptisch-gnostische Schriften. B. I: Die Pistis Sophia. — Die beiden Bücher des Jeû. — Unbekanntes, altgnostisches Werk. Herausg. im Auftrag der Kirchenväterkommission der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Leipzig 1905. XXVII, 410 S. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh. B. 13.)
- Schweinfurth, G., Steinzeitliche Forschungen in Oberägypten, s. Zeitschr. f. Ethnologie 03, 5. S. 798—822.
- † Schweinfurth, G., Die Umgegend von Schaghab und El Kab (Oberägypten), s. Z. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin 1904, 8. S. 574—593.
- † Sethe, K., Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens. Mit einem Beitrag von E. Meyer. 2. Hälfte, III u. S. 65—147. Leipzig 1905 (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens III, 2).
- Sevell, R., Tiles from Mycene, with the cartouche of Amenhetep III, s. PSBA XXI, 6 (04) S. 258—259.
- † Steindorff, G., Eine archäologische Reise durch die Libysche Wüste zur Amonsoase Swc. Mit einer Karte von B. Hassenstein, s. Petermanns Geogr. Mitteilungen 04. Heft 81.
- † Stromer, E., Geographische und geologische Beobachtungen im Uadi Natrân und Fâgregh in Ägypten. Frankfurt a. M. 1905. [Aus Abhandlungen d. Senckenberg. naturforsch. Gesellschaft. S. 69—96. 1 Taf., 1 Kartenskizze u. 1 Blatt Erkl.]
- † Theodore M. Davis' Excavations: Bibân el Molûk. The tomb of Thoutmôsis IV, by H. Carter a. P. E. Newberry; with an essay on the king's life of monuments by G. Maspero, and a paper on the physical characters of the mummy of Thoutmôsis IV, by G. W. Smith. Westminster 1904. XLV, 150 S. 28 (30) Taf. u. vielen Textabb. 4°.
- † Turaiew, B., Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Altertumsmuseum bei der Universität Kazan. Petersburg 1903 (russisch).
- † Urkunden, ägyptische, aus den Kgl. Museen zu Berlin. Herausgegeben von der Generalversammlung. Koptische Urkunden II. B., 7. Heft. Berlin 1905.
- † Vogelsang, Fr., Die Klagen des Bauern (aus Papyr. 3023 u. 3025 d. kgl. Museen zu Berlin). Berlin 1904. 36 S. 4°.
- † Weil, R., Recueil des Inscriptions égyptiennes du Sinaï; Bibliographie, Texte, Traduction et commentaire. Paris 1904. VII, 243 S. 4°.
- Wiedemann, A., Magie und Zauberei im alten Ägypten. Leipzig 1905. 32 S. (AO VII, 4).
- † Wiedemann, A., Die Rassen im alten Ägypten, s. Umschau VIII, Nr. 4 u. 5.
- † Wiedemann, A., Das Pferd im alten Ägypten, s. Umschau VIII, Nr. 52.
- Winstedt, E. O., Sahidic Biblical fragments in the Bodleian library. III, s. PSBA XXVII, 2. (05). S. 57—69.
- Zwaan, J. de, The meaning of the Leyden Graeco-Demotic Papyrus Anast. 65, s. JThSt VI, apr. 05, no. 23, S. 418—424.

- Abrahams, J., An eighth-century Genizah document, s. JQR XVII, apr. 05, no. 67, S. 426—430.
- Bacher, W., The Talmudical particule הוּלַךְ, s. JQR XVII, apr. 05, no. 67. S. 583.
- Bacher, W., Note to J. Q. R. XVII, 279 l. 9, s. JQR XVII apr. 05, no. 67. S. 583.
- Bacher, W., Le Kitab Al-Tarikh de Saadia, s. RÉJ Tome 49, no. 98 oct.-déc. 04. 298—300.
- Bacher, W., Bischr b. Aaron, s. RÉJ Tome 49, no. 98 oct.-déc. 04. S. 300.
- Bacher, W., סִימָן טוֹב, s. RÉJ Tome 49, no. 98 oct.-déc. 04. S. 301—302.
- † Bamberger, S., Die neuesten Veröffentlichungen aus dem arabischen Mischnakommentar des Maimonides. 2. Heft. Bemerkungen und Berichtigungen zu den Neuausgaben des Kommentars zu den Traktaten שוֹבָת (VIII—XXIV), שְׁקָלִים (I—IV), מוֹכָז (I—III), כְּטוּבָת (I—V), נָטָן וּ נְטָן (IV. V). Frankfurt a. M. 1905. 49 S. 80 (Jahrb. der jüd. lit. Gesellschaft).
- Baneth, E., Der Mischna-Traktat Abot mit Maimuni's arabischem Kommentar. Berlin 1905. VI, 50 S. 80 (Progr. der Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin).
- † Bereschit Rabba mit kritischem Apparat u. Kommentar v. J. Theodor. Mit Unterstützung der Alliance israel. univ. und der Zunz. Stiftung. 2. Lief. (S. 81—160). Berlin 1904. 80.
- † Berliner, A., Die altfranzösischen Ausdrücke im Pentateuch-Kommentar Raschi's. Alphabetisch geordnet und erklärt. Frankfurt a. M. 1905. 21 S. 80.
- † Bondi, J., Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon. Frankfurt a. M. 1905. 40 S.
- † Blumgrund, B., Hebräische Lexikographie des Talmuds und des Midrasch, s. Jahrb. der jüd.-liter. Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1904.
- † Dünner, J. H., Adnotationes criticae ad duos Talm. Bab. Toseph-taeque tractatus Sebachim et Menachot. Textum constituit, res explicavit historicamque originem ex fontibus investigavit. (In hebr. Sprache). Frankfurt a. M. 1905. IV, 240 S. 80.
- † Eppenstein, Übersicht über die hebräisch-arabische Sprachvergleichung bei den jüdischen Autoren des Mittelalters, mit besonderer Beziehung auf die Geschichte der Exegese. Frankfurt a. M. 1905. 31 S. (Jahrb. der jüd. lit. Gesellsch.).
- Fränkel, S., Jüdisch-Arabisches I. Zu den Genizah-Dokumenten aus Kairo. II. Zur Geschichte des Netifá, s. JQR vol. XVII, no. 66, Jan. 05. S. 384—388.
- † Funk, S., Das Grundprinzip des biblischen Strafrechts nach Maimonides. Berlin 1904.
- Ginzberg, L., Genizah Studies, First article: Geonic Responsa (cont.), s. JQR vol. XVII no. 66. Jan. 05. S. 263—285.
- Goldziher, I., Mélanges judéo-arabes (suite), s. RÉJ. Tome 46, no. 98 oct.-déc. 04. S. 219—230. Tome 50, no. 99. Janv. Mars 05. S. 32—44.
- Heller, B., Éléments, parallèles et origine de la légende des Sept Dormants, s. RÉJ. Tome 49, no. 98, oct.-déc. 04. S. 190—218.
- Hirschfeld, H., Note on J. Q. R. XVII, 168, s. JQR. vol. XVII no. 66. Jan. 05. S. 389—390.
- † The Jewish Encyclopaedia. Vol. IX Morawczyk-Philippson. London und New York 1905. XV. 685 S.



- † Lévy, I. E., La religion juive de Moïse à Jésus. Paris 1902. 24 S.  
Lévi, J., De la connaissance intérieure de l'homme à celle de Dieu. (von Ben 1890, 2. HEF. Texte 49. u. 50. enthält: de 2. 37—50.)  
Lévy, J., Questions nouvelles de l'histoire juive. Paris 1900. 2. HEF. Texte 31. u. 32. u. 33. u. 34. u. 35. u. 36. u. 37. u. 38. u. 39. u. 40. u. 41. u. 42. u. 43. u. 44. u. 45. u. 46. u. 47. u. 48. u. 49. u. 50. u. 51. u. 52. u. 53. u. 54. u. 55. u. 56. u. 57. u. 58. u. 59. u. 60. u. 61. u. 62. u. 63. u. 64. u. 65. u. 66. u. 67. u. 68. u. 69. u. 70. u. 71. u. 72. u. 73. u. 74. u. 75. u. 76. u. 77. u. 78. u. 79. u. 80. u. 81. u. 82. u. 83. u. 84. u. 85. u. 86. u. 87. u. 88. u. 89. u. 90. u. 91. u. 92. u. 93. u. 94. u. 95. u. 96. u. 97. u. 98. u. 99. u. 100. u. 101. u. 102. u. 103. u. 104. u. 105. u. 106. u. 107. u. 108. u. 109. u. 110. u. 111. u. 112. u. 113. u. 114. u. 115. u. 116. u. 117. u. 118. u. 119. u. 120. u. 121. u. 122. u. 123. u. 124. u. 125. u. 126. u. 127. u. 128. u. 129. u. 130. u. 131. u. 132. u. 133. u. 134. u. 135. u. 136. u. 137. u. 138. u. 139. u. 140. u. 141. u. 142. u. 143. u. 144. u. 145. u. 146. u. 147. u. 148. u. 149. u. 150. u. 151. u. 152. u. 153. u. 154. u. 155. u. 156. u. 157. u. 158. u. 159. u. 160. u. 161. u. 162. u. 163. u. 164. u. 165. u. 166. u. 167. u. 168. u. 169. u. 170. u. 171. u. 172. u. 173. u. 174. u. 175. u. 176. u. 177. u. 178. u. 179. u. 180. u. 181. u. 182. u. 183. u. 184. u. 185. u. 186. u. 187. u. 188. u. 189. u. 190. u. 191. u. 192. u. 193. u. 194. u. 195. u. 196. u. 197. u. 198. u. 199. u. 200. u. 201. u. 202. u. 203. u. 204. u. 205. u. 206. u. 207. u. 208. u. 209. u. 210. u. 211. u. 212. u. 213. u. 214. u. 215. u. 216. u. 217. u. 218. u. 219. u. 220. u. 221. u. 222. u. 223. u. 224. u. 225. u. 226. u. 227. u. 228. u. 229. u. 230. u. 231. u. 232. u. 233. u. 234. u. 235. u. 236. u. 237. u. 238. u. 239. u. 240. u. 241. u. 242. u. 243. u. 244. u. 245. u. 246. u. 247. u. 248. u. 249. u. 250. u. 251. u. 252. u. 253. u. 254. u. 255. u. 256. u. 257. u. 258. u. 259. u. 260. u. 261. u. 262. u. 263. u. 264. u. 265. u. 266. u. 267. u. 268. u. 269. u. 270. u. 271. u. 272. u. 273. u. 274. u. 275. u. 276. u. 277. u. 278. u. 279. u. 280. u. 281. u. 282. u. 283. u. 284. u. 285. u. 286. u. 287. u. 288. u. 289. u. 290. u. 291. u. 292. u. 293. u. 294. u. 295. u. 296. u. 297. u. 298. u. 299. u. 300. u. 301. u. 302. u. 303. u. 304. u. 305. u. 306. u. 307. u. 308. u. 309. u. 310. u. 311. u. 312. u. 313. u. 314. u. 315. u. 316. u. 317. u. 318. u. 319. u. 320. u. 321. u. 322. u. 323. u. 324. u. 325. u. 326. u. 327. u. 328. u. 329. u. 330. u. 331. u. 332. u. 333. u. 334. u. 335. u. 336. u. 337. u. 338. u. 339. u. 340. u. 341. u. 342. u. 343. u. 344. u. 345. u. 346. u. 347. u. 348. u. 349. u. 350. u. 351. u. 352. u. 353. u. 354. u. 355. u. 356. u. 357. u. 358. u. 359. u. 360. u. 361. u. 362. u. 363. u. 364. u. 365. u. 366. u. 367. u. 368. u. 369. u. 370. u. 371. u. 372. u. 373. u. 374. u. 375. u. 376. u. 377. u. 378. u. 379. u. 380. u. 381. u. 382. u. 383. u. 384. u. 385. u. 386. u. 387. u. 388. u. 389. u. 390. u. 391. u. 392. u. 393. u. 394. u. 395. u. 396. u. 397. u. 398. u. 399. u. 400. u. 401. u. 402. u. 403. u. 404. u. 405. u. 406. u. 407. u. 408. u. 409. u. 410. u. 411. u. 412. u. 413. u. 414. u. 415. u. 416. u. 417. u. 418. u. 419. u. 420. u. 421. u. 422. u. 423. u. 424. u. 425. u. 426. u. 427. u. 428. u. 429. u. 430. u. 431. u. 432. u. 433. u. 434. u. 435. u. 436. u. 437. u. 438. u. 439. u. 440. u. 441. u. 442. u. 443. u. 444. u. 445. u. 446. u. 447. u. 448. u. 449. u. 450. u. 451. u. 452. u. 453. u. 454. u. 455. u. 456. u. 457. u. 458. u. 459. u. 460. u. 461. u. 462. u. 463. u. 464. u. 465. u. 466. u. 467. u. 468. u. 469. u. 470. u. 471. u. 472. u. 473. u. 474. u. 475. u. 476. u. 477. u. 478. u. 479. u. 480. u. 481. u. 482. u. 483. u. 484. u. 485. u. 486. u. 487. u. 488. u. 489. u. 490. u. 491. u. 492. u. 493. u. 494. u. 495. u. 496. u. 497. u. 498. u. 499. u. 500. u. 501. u. 502. u. 503. u. 504. u. 505. u. 506. u. 507. u. 508. u. 509. u. 510. u. 511. u. 512. u. 513. u. 514. u. 515. u. 516. u. 517. u. 518. u. 519. u. 520. u. 521. u. 522. u. 523. u. 524. u. 525. u. 526. u. 527. u. 528. u. 529. u. 530. u. 531. u. 532. u. 533. u. 534. u. 535. u. 536. u. 537. u. 538. u. 539. u. 540. u. 541. u. 542. u. 543. u. 544. u. 545. u. 546. u. 547. u. 548. u. 549. u. 550. u. 551. u. 552. u. 553. u. 554. u. 555. u. 556. u. 557. u. 558. u. 559. u. 560. u. 561. u. 562. u. 563. u. 564. u. 565. u. 566. u. 567. u. 568. u. 569. u. 570. u. 571. u. 572. u. 573. u. 574. u. 575. u. 576. u. 577. u. 578. u. 579. u. 580. u. 581. u. 582. u. 583. u. 584. u. 585. u. 586. u. 587. u. 588. u. 589. u. 590. u. 591. u. 592. u. 593. u. 594. u. 595. u. 596. u. 597. u. 598. u. 599. u. 600. u. 601. u. 602. u. 603. u. 604. u. 605. u. 606. u. 607. u.

- † Budge, E. A. W., *Lady Meux Manuscript Nr. 6. The book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian desert by Palladius, Hieronymus and others. The Syriac texts, according to the recension of 'Anān-Ishō' of Bēth 'Ābbā, edit. with an English Translation. Vol. I u. II. London 1904. 4°.*
- † Burkitt, F. C., *Evangelion Da-Mepharreshe. The Curetonian version of the four gospels, with the readings of the Sinai palimpsest and the early Syriac patristic evidence, ed., collect., and arrang. Vol. I. Text V, 2 introd. and notes. London 1905. XX 550 S. and VIII 322 S.*
- Burkitt, F. C., *The Evangelion Da-Mepharreshe, s. ET. XVI, 7 (apr. 05). S. 304—306.*
- † *Corpus scriptorum christianorum orientalium. Curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Syri. Series II. Tom. LXIV textus: Išo 'Yabb III patriarcha: Liber epistularum ed. R. Duval. Leipzig u. Paris 1904. 294 S. 8°.*
- *Series III. Tom. IV. Pars II. Textus et versio: Chronica minora ed. E. W. Brooks, S. 41—238; versio: Interpretatus est C. B. Chabot S. 33—180. Leipzig u. Paris 1904. 8°.*
- † Flemming, J., u. Lietzmann, H., *Apollinaristische Schriften. Syrisch. Mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister herausgeg. Berlin 1904. IX. 76 S. 8°.* (AGG. NF. VII, 4).
- Greifmann, H., *Studien zum syrischen Tetraevangelium, s. ZNW VI, 2 (05). S. 135—152.*
- Nestle, E., *Qalmaqārā, s. ZDMG 59, 1 (05). S. 116.*
- Smith Lewis, A., *The Evangelion Da-Mepharreshe, s. ET XVI, 9 (june 05). S. 427—428.*
- 
- † Abdullah Al-Māmun Al-Sahrawardy, *Toleration in Islam: the charter of the prophet Muhammad to the christians and that of the caliph Ali to the Parses, s. Asiat. Quart. Rew. jan. 05. S. 152—161.*
- Anastase, *L'origine de la nunnation en arabe, s. AIM VIII, 9 (1 mai 05). S. 389—400.*
- Barth, J., *Studien zu den 'Ašma'ijjāt, s. WZKM. XVIII, 3 (04). S. 307—329.*
- † Brönnle, P., *Die Staatsleitung von Alfarabi. Aus dem Nachlasse des Dr. Fr. Dieterici. Herausgeg. mit einem Gedenkblatt. Leiden 1904. LVI. 91 S.*
- Cheikhō, L., *Le traité philologique d'Abou Zaid intitulé كتاب المظهر, edité, s. AIM VIII, 4 (15 févr. 05). S. 162—169; 5 (1<sup>er</sup> Mars 05). S. 209—214; 6 (15 Mars 05). S. 260—270.*
- † Cheikhō, L., *Le traité philologique Kitāb al-maṭār par Abou Zaid al-Anṣārī, publié. Beyrouth 1905. 34 S. avec tables. (Extrait de la revue AIM).*
- † Christensen, A., *Recherches sur les Rubā'iyat de Omar Hayyām, Heidelberg 1905. III, 174 S. 8°.* (Materialien zu einer Geschichte der Sprachen und Literaturen des vorderen Orients. Herausgegeben v. M. Hartmann. Heft 3).
- † Fagnan, E., *Les Tabakāt Malekites. Zaragoza 1904.*
- Fischer, A., *Miscellen, 1. der Götze Jarūt, 2. feminina auf bloßes t im Arabischen, 3. angebliches caritatives فحول im Ägyptisch-Arabischen, 4. ein Gesetz der Jesiditen, s. ZDMG 58, 4 (04). S. 869—876.*

- A., Pfeile aus Nab3-Holz, s. ZDMG 58, 4 (04). S. 877—887.  
 Un manuscrit arabe chrétien du IX siècle, s. AIM VIII, 6 (05). S. 258—265.  
 Khan and W. Sparroy. With the pilgrims to Mecca. Great Britain of A. H. 1319. A. D. 1902. Introduced by A. Vambéry. 1905. 314 S. 8°.  
 r, A., Texte zur arabischen Lexikographie, nach Handschriften Leipzig 1905. XIV. 73. 328 S.  
 ., Le Tannour du déluge, s. JA. X Série. Tome V, 1 (Janv. 05). S. 141—143.  
 ., Les Hanifs, s. JA. X Série. Tome V, 1 (Janv. févr. 05). 145.  
 ., Le prophète Šālih, s. JA. X Série. Tome V, 1 (Janv. 05). S. 146—150.  
 erg, J., Die arabischen Lehrbücher der Augenheilkunde. Teil I. Sur arabischen Literaturgeschichte. Unter Mitwirkung von Dr. E. Mittwoch bearbeitet. Berlin 1905. 117 S. (ABA).  
 id, H., The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge (article), s. JQR. vol. XVII no. 66 Jan. 05. S. 198—202.  
 a, J., Etymologie Arabo-Syrienne. Mots et locutions Syriaques d'origine vulgaire du Liban et de la Syrie. Tome I. avec la collaboration de l'éditeur son frère P. Hobeika. Basconsta 1904.  
 , O., L'Islamisme. Paris 1904. VIII 289 S. 18°.  
 C., Une nouvelle source du Qorān. Paris 1904. 47 S. 8°.  
 C., Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au VII<sup>e</sup> siècle. Paris 1904. 24 S. 8°.  
 CL, Une nouvelle source du Qorān. Extrait du JA. Paris 1904.  
 G., Zum arabischen Unterricht. Erlangen 1905. 8 S. 8°.  
 an, E., Modern Arabic Tales. Vol. I. Arabic text. Leyden 1904. 272 S. 8°.  
 fr., Beiträge zur Kenntnis arabischer Eigennamen. Teil I. 1904. (Berliner Diss.).  
 ., Comte de, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale. 1<sup>re</sup> partie. Textes et traduction. Leide 1905. X 278 S. 8°.  
 ith, S., The discussion between Abu Bishr Matta and Abu al-Aswad al-Dhali on the merits of logic and grammar, s. JAS. Jan. 05. 9.  
 D. H., Die Mehri und Soqotri-Sprache. II Soqotri-Texte. 1905. XVI 392 S. 8°. (Südarabische Expedition, veröffentlicht von der Akademie der Wissenschaften).  
 L., Mehri- und Soqotri-Glossen, s. ZDMG 58, 4 (04). S. 877—887.  
 ., C. A., Al-Battani sive Albatennii opus astronomicum ad usum Escorialensis arabice editum, latine versum, adnotationibus instructum. Pars prima: versio capitulum cum animadversionibus. Pars secunda: textum arabicum continens. Milano 1899/1904. LXXX S. 4°. (Manuali-Hoepli).  
 gia Orientalis. Tome 1. Fascicule 2. History of the Coptic Church of Alexandria I. St. Mark to Theodosius. Arabic Text. Edit., Translated, and Annotated by R. Evett. 1904. 214 S. 8°.

- † Preca, A., *Malta cananea, ossia investig. filologico-etym. nel. Ling. Maltese*. Malta 1904. 768 S. 8°.
- † Pröbster, E., *Ibn Ginnī's Kitāb al-Muḡtaṣab*. Herausgeg. u. mit einer Einleitung u. Anmerkungen versehen. Leipzig 1905. XXII. 64 S. 8°. (LSSt I, 3).
- Salhani, A., *Les Naqā'id d'Akhtal et de Djarir d'après le Ms. de Constantinople*, s. ADM VIII, 3 (1 févr. 05). S. 97—107.
- † Salmon, G., *L'introduction topographique à l'histoire de Bagdad*, d'Abou Bahr Ahmad ibn Thābit Al-Khatib Al-Baghdādhi. Bouillon 1904. 310 S. 8°. (Bibl. de l'école des hautes études 148 fasc.).
- † Usāma Ibn Munkidh. *Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge*. Aus dem Arabischen übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von G. Schumann. Mit einem Vorwort von H. Derenbourg. Innsbruck 1905. XII. 299 S. 8°.
- † Vollers, K., *Über Panislamismus*, s. Preuß. Jahrb. B. 117, Heft 1. 1904.
- Wulf, M., *de Philosophie médiévale*, III Philosophie arabe, s. RHR. X, 1 (Janv. févr. 05). S. 70—72.
- † Zaidān, G., *Sārl wa-Abdar-Rahmān*. Kairo 1904.

Bezold, C., *Kebra Nagast, die Herrlichkeit der Könige*. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris. Zum erstenmal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen. München 1905. LXII. 160 S. 4°. [AMA XXIII, 1].

† Cimino, A., *Vocabulario italiano-tigrai et tigrai-italiano*. Rom 1905. XIV. 338 S. 8°.

† *Corpus scriptorum Orientalium*. Curantibus J. B. Chabot, L. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. *Scriptores Aethiopici*. Ser. I. Tom. 31. Philosophi Abessini, ed. E. Littmann. Textus et versio. Paris u. Leipzig 1904. 65. 140 S. 8°.

— *Series II*. Tom. XVII. *Textus et versio*. *Vitae sanctorum antiquiorum*. I. *Acta Yarēdat Panṭelewon* ed. K. Conti Rossini. Paris u. Leipzig 1904. 60 S. 8°.

† Horner, G., *The Statutes of the Apostles; or, Canones Ecclesiastici*. Edited with Translation and Collation from Ethiopic and Arabic MSS. Also a Translation of the Saidic and Collation of the Bohairic versions, and Saidic fragments. London 1905. xxxix—480 S. 12°.

† Mondon-Vidailhet, C., *Proverbes abyssins traduits*, s. JA. Nov.-déc. 04.

Raad, A. M., *Aperçu sur les langues de l'Ethiopie*, s. ADM VIII, 1 (Janv. 05). S. 10—16. 7 (1 avr. 05). S. 314—320.

Rossini, Conti, C., *I manoscritti Etiopici della missione cattolica di Cheren*, s. Rendic. d. R. Accad. di Roma, Cl. di Sc. 04, 7—8 S. 233—286.

# Zeitschrift

für die

## alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben

von

**D. BERNHARD STADE**

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Gießen

---

**1906**

---

*Sechszwanzigster Jahrgang*

Alfred Töpelmann

(vormals J. Richter'sche Verlagsbuchhandlung)

Gießen 1906

STANFORD LIBRARIES



# **Zeitschrift**

für die

## **alttestamentliche Wissenschaft**

Herausgegeben

VON

**D. BERNHARD STADE**

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Gießen

---

**1906**

---

*Sechszwanzigster Jahrgang*

---

**Alfred Töpelmann**

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

Gießen 1906

*Abdruck oder Übersetzung der Abhandlungen innerhalb  
der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung  
des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

Druck von W. Drugulin in Leipzig.



## Inhalt.

	Seite
Budde, Zum Text der drei letzten kleinen Propheten . . . . .	I
Brockelmann, מלח . . . . .	29
Krauß, Zur Zahl der biblischen Völkerschaften . . . . .	33
Weerts, Über die babylonisch punktierte Handschrift No. 1546 der II. Firkowitschschen Sammlung (Codex Tschufutkale No. 3) . . .	49
Margolis, kulev (einschließlich der Komposita und Derivata) und seine hebräisch-aramäischen Äquivalente im Gräzismus des A. T.	85
Batten, Helkath Hazzurim, 2 Samuel 2, 12—16 . . . . .	90
Liber, Zu S. 365—7 des vorigen Jahrgangs . . . . .	95
Stade, Der „Völkerprophet“ Jeremia und der jetzige Text von Jer. Kap. I . . . . .	97
— Die Dreizahl im Alten Testament . . . . .	124
— Zu Jes 3, 1. 17. 24. 5, 1. 8, 1f. 12—14. 16. 9, 7—20. 10, 26 . .	129
Lévi, Aus einem Briefe von Israel Lévi an den Herausgeber . . .	142
Bruston, Pour l'exégèse de Job 19, 25—29 . . . . .	143
Boehmer, Zu Psalm 72 . . . . .	147
— Zu Psalm 99 . . . . .	156
Nestle, Miscellen: 1. Zu den Onomastica sacra. 2. Luther über Symmachus zu Gen 4, 4. 3. 1 Könige 3, 22. 4. 1 Könige 5, 13. 5. Drusius als erster Sammler von Hexaplafragmenten. 6. Zu dem Bericht des Origenes über seine 5. und 6. Bibelübersetzung. 7. Zu Luthers Aufzählung der alttestamentlichen Bücher. 8. Zu Dan 11, 18. 9. Zu den NQE-Münzen von Apamea. 10. Eglath šelišijja. 11. Zu den literae dilatabiles im Hebräischen. 12. Zu 24 (1904) 321 . . . . .	159
v. Gall, Bibliographie . . . . .	172
Westphal, Aaron und die Aaroniden . . . . .	201
Zillessen, „Tritojesaja“ und Deuterojesaja. Eine literarkritische Untersuchung zu Jes 56—66 . . . . .	231
Gottheil, hiššib yad . . . . .	277
Nestle, Miscellen: 13. Wie alt war Isaak bei der Opferung? 14. Abrahams Dorf. 15. Zu Mandelkerns Konkordanz. 16. Zu der Zahl der Buchstaben der hebräischen Bibel. 17. Hyksos. 18. Zum Suffix der II. m. sg. im Hebräischen. 19. Zur hebräischen Wurzel kšš. 20. Zu den Cantica am Schluß des Psalters. 21. Zum Zeugnis des Aristobul über die Septuaginta. 22. Die Mitte der Thora. 23. Maleachi 3, 16. 24. Ps 89, 3. 25. Luthers Unterscheidung von caf und kof. 26. Gen 2, 23 . . . . .	281
v. Gall, Ankündigung einer neuen Ausgabe des hebräischen Penta- teuchs der Samaritaner . . . . .	293
Stade, Ein tolles Versehen . . . . .	306
v. Gall, Bibliographie . . . . .	307

STANFORD LIBRARIES

---

## Zum Text der drei letzten kleinen Propheten.

Von K. Budde.

Die drei letzten Bücher der Kleinen Propheten, Haggai, Sacharja und Maleachi — unter Sacharja ist dabei nur das Buch Sach 1—8 verstanden — bieten je ein bezeichnendes Beispiel der drei Arten der Überlieferung, die bei Prophetenbüchern vorkommen. Sacharja ist durchgängig Selbstbericht, d. h. der Prophet berichtet mit seinem Namen über die an und durch ihn ergangenen Offenbarungen Gottes; Haggai ist ebenso durchgängig Fremdbbericht, d. h. ein Anderer berichtet über seine prophetische Tätigkeit, unter Nennung des Propheten in der dritten Person; Maleachi ist reine Redenfolge, d. h. die Person des Propheten ist völlig ausgeschaltet, das ganze Buch verläuft in Worten Jahwe's, die nur als solche berichtet werden, mit stets sich wiederholenden Anführungsformeln, „spricht Jahwe“, „spricht Jahwe der Heerscharen“<sup>1</sup> usw. Zu wenig hat man bisher auf die Berichtform des Buches Sacharja und ihre Entstehung geachtet. Auf ihre Herstellung in der ursprünglichen Einheit allein sollen sich die Bemerkungen beziehen, die ich zu diesem Buche zu bieten habe, während ich bei Haggai und Maleachi eine gründliche Nachlese halten will, die im wesentlichen den Erfolg meiner Seminarübungen im vergangenen Sommersemester stellt.

I. Zum Buche Sacharja. Daß die Berichtform des Buches Sacharja nicht unverletzt erhalten geblieben ist, hat man schon an

<sup>1</sup> Die drei Merkworte für die Überlieferungsart sind keine Musterbildungen. Ich wußte keine besseren zu finden; hätte ich autograph, heterograph, pseudonym gebraucht, wie ich anfangs wollte, so war allerlei Mißverständnis Tür und Tor geöffnet.

einigen Stellen festgestellt, ohne der Frage als solcher nachzugehen. Allgemein einverstanden (Wellhausen, Oort, Nowack, Marti) ist man über 7, 8, dessen **וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל זְכַרְיָה לֵאמֹר** die Einführung der Worte der früheren Propheten in v. 7 — lies mit LXX **וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל זְכַרְיָה לֵאמֹר** — von ihrem Wortlaut trennt. Man wird aber nicht mit Marti und Nowack v. 8 und 9<sup>i</sup>, sondern mit Wellhausen und Oort v. 8 zu streichen haben. Das **כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לֵאמֹר** von 9<sup>i</sup> ist die stehende Einleitung des Gotteswortes, zu diesem selbst gehörig, wie 3, 6 im Munde des Engels Jahwes, wie für Sacharja 6, 12. 8, 19 und schon 1, 3, so hier für die älteren Propheten. Daß der Prophet auch deren Rede so einzuleiten pflegt, wird durch 1, 4 bewiesen. Zum Überfluß kehrt dieselbe Einleitung im weiteren Verlauf dieser Rede in des Propheten Munde immer wieder (8, 2. 3. 4. 6. 7. 9. 14 und in dem neuen Absatz v. 18 ff. in v. 19. 20. 23). — Einen zweiten Schritt tun nur Nowack und Marti. Sie streichen in 7, 1 die Worte **וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל זְכַרְיָה** und gewinnen dadurch mit einem Schlage ein gesundes Verständnis des höchst unklaren Zusammenhangs. Die ersten Verse ordnen sich nun als Einleitung dem im Selbstbericht redenden **לֵאמֹר אֵלֵי צְבָאוֹת** von v. 4 unter. Auffallenderweise ist eine dritte Stelle in diesem Zusammenhang auch von ihnen unbeachtet geblieben. Die Einführungsformel 8, 1 ist mit ihrem **וַיְדַבֵּר יְהוָה צְבָאוֹת לֵאמֹר** weder Fisch noch Fleisch, entspricht weder dem Selbstbericht noch dem Fremdbbericht. Will man sie halten, wie man es allgemein tut, so muß man vor **לֵאמֹר** ein **אֵלֵי** ergänzen; aber die schwebende Fassung ist nur ein weiterer Beweis für die Unechtheit des Verses, der hier durchaus nicht an der Stelle ist. Das folgende **כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת** hebt den Übergang des Propheten zur Gegenwart vollkommen ausreichend hervor.

Von K. 2—8 ist durch diese Ausschaltungen die Form des Selbstberichts ausnahmslos hergestellt. Es ist von besonderem Werte, daß dies in den beiden entscheidenden Fällen zu 7, 8 und 7, 1 aus rein sachlichen Gründen geschehen ist. Wenn aber Nowack und Marti daneben hervorheben, daß an beiden Stellen gegen die Gewohnheit **אֵלֵי זְכַרְיָה** statt **אֵלֵי** stehe, so muß man sich wundern, daß sie an dem gleichen Vorkommen in Kap. 1 gar keinen Anstoß ge-

kommen haben. Und doch begleiten dort kaum geringere sachliche Bedenken die Einführung des Propheten in der dritten Person, als in Kap. 7.<sup>1</sup> In v. 7f. heißt es: „Am 24. Tage des elften Monats, d. i. der Monat Šebat, im zweiten Jahre des Darius, gelangte das Wort Jahwes an Sacharja den Sohn Berechjahus des Sohnes 'Iddos, den Propheten, also: Ich sah bei der Nacht, und siehe ein Mann usw. Und das soll der Wortlaut (לאמר!) eines an Sacharja gelangten Gottesworts sein? Was auf לאמר folgt ist überhaupt kein Gotteswort, sondern des Propheten Schilderung von seinem Gesicht, das Gott ihn schauen ließ. Zwischen der Zeitangabe in 7<sup>a</sup> und dem ראיתי in v. 8 darf nicht ein einziges Wort stehen; das einzig mögliche הִרְאֵנִי יהוה oder הִרְאֵנִי יהוה (2, 3. 3, 1) würde ein וארא statt ראיתי הִלִּילָה erfordern. Die Fremdbericht-Formel 7<sup>a</sup> ist also einfach zu streichen. Der Fall liegt genau wie in 7, 1, wo das Prädikat וישלח ebenso wie das ראיתי hier von seiner Zeitbestimmung getrennt ist. Zu dem hergestellten Wortlaute vergleiche man Jes 6, 1, zu dem ראיתי statt ואראה das נפתחו in Hes 1, 1, wo die Dinge ebenso liegen.

So ausgerüstet treten wir an die letzte Stelle heran, wo die Überarbeitung am tiefsten eingegriffen hat und dem entsprechend auch die Verderbnis am schwersten zu heilen ist. Das ist, wie gewöhnlich — ich habe Gelegenheit gehabt, es an den Büchern Amos, Hesekiel, Jeremia nachzuweisen<sup>2</sup> — der Eingang des ganzen Buches. Es ist nicht leicht zu verstehn, daß man sich bei dessen Wortlaut bisher stets beruhigt hat. Ich setze ihn in Wellhausen's Übersetzung her. „Im achten Monat, im zweiten Jahr des Darius, erging das Wort Jahwes an den Propheten Zacharia

<sup>1</sup> Ein Bewußtsein von der Schwierigkeit finde ich nur in W. Rothstein's Schrift Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen usw. 1902, S. 38. 44. Er bestreitet die Ursprünglichkeit des Wortlauts, ohne Vorschläge zu seiner Herstellung zu bieten.

<sup>2</sup> Vgl. Die Überschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat (Semitic Studies, Berlin 1897, S. 106—110); The opening verses of the book of Ezekiel (The Expos. Times, Oct. 1900, Aug. 1901); Die Überschrift des Buches Jeremia (XIII. Orientalisten-Kongreß in Hamburg, 1902, vgl. auch B. Stade in dieser Zeitschrift CXIII, 1903, S. 153 ff.).

ben Iddo also: Jahwe hat auf eure Väter einen schweren Zorn gehabt. Doch sollst du zu ihnen sagen: so spricht Jahwe Sebaoth! Kehrt um zu mir, sagt Jahwe Sebaoth, so kehre ich um zu euch, spricht Jahwe Sebaoth.“ Ein Bedenken ist dagegen bisher laut geworden: mit Recht man längst auf Grund von 1,7. 7,1 angenommen, daß die Ang des Tages hier verloren gegangen sei. Ein nicht unwichtiger halt dafür, daß der Eingang in der Tat gelitten hat; man umso schärfer auf andere Spuren zu achten haben. V. 2 eröffnet hinter dem **לֵאמֹר** die direkte Rede Jahwes an den Propheten. Woher dann aber die dritte Person **יְהוָה יֹאמַר**, warum nicht **וְיֹאמַר**? In der Tat ist dies gerade in der Anrede an den Propheten bedingt nötig, umso mehr, da die erste Person für Jahwe von **אֲנִי** in v. 3 an sogar in der Rede an das Volk ausnahmslos braucht wird. Nur wo die Väter redend eingeführt werden, läßt Jahwe sie natürlich von sich in der dritten Person sprechen und ebenso den Propheten, wo er mit **כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת** Jahwe als den Redenden bezeugen soll. Weiter! „Eure Väter“, so soll Jahwe zu dem Propheten sagen. In v. 4. 5. 6 kehrt das „eure Väter“ wieder, aber jedesmal in Anrede an das Volk, wofür es sich denn auch allein eignet. Richtet sich also gar nicht an den Propheten, sondern an das Volk und steht daher an der falschen Stelle. Was soll auch dem Propheten ein Unterricht über die Bestrafung der Väter oder Erinnerung daran? Daß der Schluß zutrifft, beweist v. 3. „Doch sollst du zu ihnen sagen“ — ich kann nicht glauben, Wellhausen ganz ohne Unbehagen sich mit der Anknüpfung schlichten perf. consec. **וְאָמַרְתָּ** zufrieden gegeben hat. Sie ist der Tat völlig ungenügend. Schlimmer aber ist das **אֱלֹהִים**, da gar kein anderes Beziehungswort dafür gibt als **אֲבוֹתֵיכֶם**, eure Väter. Wenn Nowack sagt „Das Suffix in **אֱלֹהִים** bezieht sich natürlich auf des Propheten Zeitgenossen“, so will das „natürlich“ den Unsinn des Verständnisses kennzeichnen, als wenn der Prophet „eure Väter“ anreden sollte; aber der Unsinn fällt mehr dem Ausdruck zur Last. V. 2 gehört eben nicht hier

ndern hinter 3<sup>aa</sup>, vor שָׁבִי. Mit dem Hinweis auf die Verwerfung der Väter wird die Aufforderung zur Umkehr an das gegenwärtige Geschlecht und die Verheißung, daß Jahwe zu ihm (עֲלֵיכֶם) Gegensatz zu אֲבוֹתֵיכֶם) zurückkehren werde, eingeleitet. Für die Einleitung an der ursprünglichen Stelle ist zunächst קָצַפְתִּי statt קָץ מִי herzustellen; in dem Nachtrag am Rande, von wo aus der Satz nachher falsch eingerückt wurde, hat man der Deutlichkeit halber das Explicitum der dritten Person eingesetzt. Ferner wird hinter קָץ nach LXX μεγάλην wie nach 1, 15, 7, 12 גָּלִי herzustellen sein. Ob dahinter noch ein עָפְפִי verloren gegangen ist — „Ihr aber kehret um zu mir“ — mag man fragen; nötig ist es nicht. V. 3 entbehrt nun vollends für אֱלֹהֵי מִצְרָיִם jeder Anknüpfung. Für das in jedem Falle unmögliche אֱלֹהֵי bietet sich עֲלֵיכֶם als äußerst leichte Herstellung, für die man sich der Form nach allenfalls auf עֲלֵיכֶם in 7, 5 berufen kann. Vor מִצְרָיִם würde in עֲלֵי genügen oder besser מִצְרָיִם „predige“, ein Lieblingswort des Propheten (vgl. 1, 14. 17, auch 1, 4. 7, 7). Aber da einmal vor מִצְרָיִם sicher eine Lücke besteht, in die jetzt v. 2 irrig eingefügt ist, so kann אֱלֹהֵי auch recht wohl richtig und das Beziehungswort dafür zugleich mit dem ersten Imperativ der Rede Jahwes an den Propheten verloren sein. Ich muß dies sogar für das Wahrscheinliche halten, zumal es sich um die erste Gottesbotschaft an den Propheten, im Grunde um seine Berufung, handelt. Der Versuch der Wiedergewinnung des Wortlauts muß für diesen Fall ganz unterbleiben; doch dürfte immerhin nicht viel verloren sein.

So bleibt endlich v. 1, der die Stelle der Überschrift vertritt, daß er durch Verlust der Angabe des Tages gelitten hat, ist schon festgestellt. Wir aber können uns auch mit der Form des Fremdsprachlichen, der Einführung des Propheten in der dritten Person, nicht befriedigen. Haben wir doch bei den beiden übrigen Zeitangaben des Buchs, in 1, 7 und 7, 1, dasselbe הָיָה דְּבַר יְהוָה אֶל־ as sinnstörenden Einschub erkannt und beseitigt. Das Buch ist in der Tat in seinem ganzen Umfang Selbstbericht gewesen; mit der ersten Gottesbotschaft, der ersten Zeitangabe muß das Ich des Propheten eintreten. Danach ist 1<sup>b</sup> einfach herzustellen: הָיָה

דבר יהוה אלי לאמר. Der Name des Propheten geht damit für den Wortlaut des Buches ganz verloren; aber es wird damit dennoch nicht namenlos. Vielmehr wird aus dem Einschub in 1, 1 und 1, 2 die Buchüberschrift zurückzugewinnen sein, deren ein als Selbstbericht gefaßtes Buch, sobald es der Öffentlichkeit übergeben wird, nicht entraten kann. Ganz von selbst ergibt sich dafür **אשר דוה אל זכריה בן ברכיה בן עדו הנביא לאמר**.<sup>1</sup> Das entspricht der ältesten und häufigsten Form der Prophetenüberschrift, erhalten bei Hosea, Joel, Micha, Šephanja, herzustellen bei Jeremia und Hesekiel. Bei diesem letzten Buche, das in seinem reinen Selbstbericht wie nach seiner geistigen Eigenart dem Sacharjas näher steht als jedes andere, liegt der Fall genau so wie hier. Mit geringer Änderung der Anfangsworte ist auch da die Überschrift als v. 3 in den Anfang des Buchwortlauts eingedrungen.

Dieses genaue Seitenstück, zu dem sich noch das sehr ähnliche des Buches Jeremia gesellt, mahnt zur Vorsicht bei der Erklärung der Erscheinung. Man möchte versucht sein dafür die Annahme Klostermann's (Geschichte des Volkes Israel S. 212 f.) heranzuziehen, daß Haggai und Sacharja aus einer genau chronologisch geordneten Erzählung über den Tempelbau in den Zeiten des Darius herausgeschnitten seien. Jedenfalls wird durch unsere Ergebnisse Klostermann's weitere Vermutung hinfällig, daß Sacharja selber diese Erzählung zusammengestellt habe. Denn wenn etwas an seinem Buche jener Annahme zugute käme, so wäre es die Überarbeitung in der Richtung des Fremdbereichs, die wir nachgewiesen haben; die aber stammt sicher nicht von seiner Hand. Aber vollends wird man doch für Hesekiel nicht ähnliches vermuten wollen. Man darf sich vielmehr im ganzen dabei beruhigen, daß die Überführung prophetischer Selbstberichte in die Form des Fremdbereichs ein fast gesetzmäßig fortschreitender Prozeß ist, so oft Redaktorenhand an die Bücher rührt. Ein völlig sicheres Beispiel steht uns, wie ich schon vor zwanzig Jahren nachweisen konnte<sup>2</sup>, an Jes 7 zur

<sup>1</sup> Die Frage nach der Ursprünglichkeit des **ברכיה בן** kommt hier nicht in Betracht.

<sup>2</sup> Über das siebente Kapitel des Buches Jesaja, *Etudes dédiées à Mr. le Dr. Leemans*, Leide 1885.



**Verfügung.** Das Gleiche gilt, was noch nicht beobachtet ist, von Hosea 1, wo auf Grund von Kap. 3 das Ich des Propheten unbedingt hergestellt werden muß.<sup>1</sup> Unbegreiflich muß man es nennen, daß umgekehrt Marti Kap. 3 dem Propheten Hosea absprechen will. Man darf ruhig annehmen, daß viele Ich eines Propheten von Redaktorenhand in sein Er umgesetzt sind, kein einziges Er in sein Ich. Neuschöpfung von Stücken im Selbstbericht aber ist erst ein Kennzeichen des Zeitalters der Apokalyptik.

II. Zum Buche Haggai. Das Buch Haggai ist, wie schon zu Anfang hervorgehoben wurde, von Anfang bis zu Ende Fremdb Bericht, ist es auch wohl stets gewesen. Wir müssen eben annehmen, daß Haggai seinen Baruch gefunden hat, der seine Gottesprüche treu niederschrieb und der Nachwelt überlieferte<sup>2</sup>; denn den Eindruck großer Treue machen die vier datierten Reden in ihrer frischen Lebendigkeit und Eigenart unbedingt. Das schließt aber nicht aus, daß der Wortlaut in sehr schlechter Erhaltung auf uns gekommen ist; wie mich dünkt, in noch weit schlechterer, als man bisher anzunehmen geneigt ist. Ist das Buch wirklich einmal in einen geschichtlichen Zusammenhang eingefügt gewesen und nachher erst wieder herausgelöst, wie für Haggai außer Klostermann auch Rothstein und Nowack dazu neigen, so mag man dieser Seelenwanderung einen Teil der Schuld an der schlechten Erhaltung beimessen. Inwieweit zu dieser Annahme besonderer Grund vorliegt, werden die nachfolgenden Erörterungen von selbst etwas näher beleuchten.

Haben wir uns bei Sacharja nur mit den Einführungsformeln beschäftigt, so geben die auch bei Haggai allerlei zu raten auf; aber, wie mir scheint, hat man die Lösung neuerdings nach der falschen Seite hin gesucht. Zu dem בִּיד חַנִּי von 1, 1 bemerkt Marti: „durch die Hand d. h. vermittelt des Propheten ergeht Gottes Wort nach der späteren Auffassung, die in den Propheten

<sup>1</sup> Es handelt sich um 1, 2. 3. 4. 6.

<sup>2</sup> Rothstein, a. a. O. S. 47, bringt das mit der häufig vertretenen Annahme in Verbindung, daß Haggai selbst zu den Hochbetagten von Hagg 2, 3 gehört habe. Möglich, aber nicht nötig.

gleichsam den Kanal, den Mittler, für die göttliche Offenbarung sieht, s. zu Jes 20, 2 und vgl. Hos 1, 2.“ Nun sind das wohl keine geeigneten Belegstellen für eine „spätere Auffassung“; dazu ist Jes 20, 2 offenkundig verdorben und Hos 1, 2 erklärt Marti schon ganz anders. In der Tat hat man gerade bei der schlicht berichteten Fassung des Buches durch die zweite Hand an keinerlei Feinheiten oder Eigenheiten des Ausdrucks zu denken, noch weniger sie durch Textänderung erst einzuführen. Alle vier Absätze des kleinen Buches werden durch **וזה דבר יהוה** mit genauer Zeitangabe eingeleitet (vgl. 1, 1, 2, 1. 10. 20). Dazu gehört von selbst ein **א** des Empfängers. Bei der Form des Selbstberichts ist das jedesmal der Prophet, also **אלי**, wie überall im Buche Sacharja. Beim Fremdb Bericht dagegen, wo es sich im Grunde stets nicht um den Empfang sondern um die Ausrichtung der Botschaft handelt, kam an die Stelle des Empfängers der Offenbarung auch der der Botschaft, der von dem Gotteswort Betroffene treten, und der Prophet tritt in diesem Falle von selbst in die Rolle des Mittlers zurück, nicht nach späterer Auffassung, sondern genau dem Sachverhalt entsprechend. Für ihn gesellt sich dann zu dem anderweit vergebenen **א** des Empfängers das **בד** des Vermittlers. Diese Ausdrucksweise bedeutet eine Abkürzung oder Zusammenziehung. Der Offenbarungsempfang wird zu Gunsten der Ausrichtung übersprungen, von dem Gotteswort selbst die Anweisung „sprich zu N. N.“ oder ähnlich erspart. Diese ist also mit dem **א + בד** unvereinbar; es sei denn, daß man sich zu dem unerträglichen Wortschwall „So sprach Jahwe zu mir: Sprich zu N. N.: So spricht Jahwe“ entschließen wollte. Wo dagegen mit einem bloßen **א** der Offenbarungsempfang bezeichnet wird, da ist diese Anweisung nötig. Für beides haben wir bei Haggai je ein klares und rein gehaltenes Beispiel. In 2, 20f. heißt es **וזה דבר יהוה . . . אליהני . . . לאמר אמר אלזרבבל וגו'**; in 1, 1 dagegen ebenso richtig **וזה דבר יהוה ביד חגי הנביא אלזרבבל וגו'**, worauf dann in v. 2 der Wortlaut der Botschaft mit dem gewöhnlichen **כה אמר יהוה צבאות** eingeleitet wird. Wellhausen (unter Berufung auf Smend), Nowack, Marti meinen den Text zu verbessern, indem sie hinter **הנביא** nach LXX

וְיָבִיאוּ אֶת הַכֶּתֶב לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ ein וְיָבִיאוּ לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ einfügen. Aus dem Gesagten geht  
 or, daß das falsch ist. Das Mehr der LXX beruht auf einem  
 Beitrag aus 2, 1 f.; zum Überfluß bringen die codd. A und Q mit  
 n δὴ auch das vergessene מִלֵּךְ. Aber es ist weiter zu gehn.  
 jetzige Wortlaut von 2, 1 f. „Das Wort Jahwes erging durch  
 Propheten Haggai: Sprich doch zu Serubbabel usw.“ gibt  
 en Sinn. Das „Sprich doch zu Serubbabel“ ist nicht durch  
 gai sondern an Haggai ergangen und wird in der durch בִּי  
 ichteten Weitergabe eben durch seine Befolgung überflüssig.  
 : von zwei Änderungen muß vollzogen werden. Entweder  
 מִלֵּךְ ist zu streichen, sodaß die Einführung 1, 1 entspricht,  
 für בִּי muß לֵךְ gelesen werden, sodaß die Formel von 2, 20 f.  
 teht. Das letztere ist einfacher und wird das Richtige sein.  
 n ist zuerst 2, 1 gedankenlos, ohne auf die Verschiedenheit des  
 s zu achten, 1, 1 angepaßt worden; die LXX oder ihre Vor-  
 hat dann vollends auch 1, 1 nach 2, 1 f. verändert und so die  
 bte Uniformität durch Addition herbeigeführt. Lies also in  
 לֵךְ statt בִּי. — Einen willkommenen Beweis für die Richtig-  
 liefert 2, 13, wo wir um einen Schritt hinter den Tatbestand  
 2, 1 f. zurückgeführt werden. Da lautet die Vulgärlasart, unter-  
 t von Targum und Syrus, בִּי, die besten Handschriften aber,  
 alle alten Ausgaben, LXX, Itala, Vulgata, Arabs, bieten מִלֵּךְ  
 und mit Recht haben Baer und Ginsburg das in den Text  
 enommen. Hier ist also der Versuch der Uniformisierung auch  
 acht, aber nicht durchgedrungen. Nur die letzte Stelle endlich,  
 1 f., blieb, wie das so die Regel ist, ganz unbehelligt. Damit  
 aber die Sache keineswegs erledigt. Während Wellhausen,  
 rack, André in 2, 10 מִלֵּךְ annehmen, besteht Marti auf der  
 itigkeit des בִּי, weil bei מִלֵּךְ „11<sup>a</sup> noch weniger zu erwarten  
 „, als im gegenwärtigen Texte.“ Das ist richtig: mit „So  
 cht Jahwe der Heerscharen“ kann keine persönliche Mitteilung  
 re's an den Propheten beginnen, sondern nur die vom Pro-  
 en an Andere ausgerichtete oder auszurichtende Botschaft.  
 r Marti selbst deutet an, daß auch בִּי nur einen Notbehelf  
 rt. Es fehlt dafür die Angabe der Betroffenen, und da der

Auftrag **שאל-נא** sich an den Propheten selbst richtet, auch dafür der klare Ausdruck. Es müßte also etwa heißen **יד ראי דגביא** **נא-הפתיים לאמר** und weiter **נא-הפתיים לאמר**. Sieht man aber genauer zu, so muß man erkennen, daß 11<sup>a</sup> mit seinem **נא** überhaupt nicht hierherpaßt. Es widerspricht der Absicht der Vexierfragen, die Haggai an die Priester richtet, daß der göttliche Befehl dazu mit ausgerichtet wird. Sie werden als Sachverständige befragt, und Haggai muß dabei zunächst als des Bescheides wirklich bedürftig erscheinen. Der Urtext ist also dadurch herzustellen, daß man die Lesart **אל-דני** aufnimmt, 11<sup>a</sup> aber einfach streicht. Das „So spricht Jahwe der Heerscharen“ ist ganz gedankenlos als die gewöhnliche Einleitung des Gottesworts hinter dem **לאמר** ergänzt. Daß hinter 12<sup>a</sup> die Ausführung des Befehls zwischen den Zeilen zu lesen ist, versteht sich von selbst; richtiger wird man sagen müssen, daß auch die göttliche Anweisung zu der zweiten Frage und den auf die Antwort folgenden Schlüssen zwischen den Zeilen gelesen werden muß. Zu vergleichen ist damit Jes 7, 1–13. — Noch eine fünfte Einführung eines Gottesworts findet sich, aber ohne Zeitangabe, auch durch die unvollständige Form den ungeschickten Einschub verratend, nämlich 1, 3, „Und es erging das Wort Jahwes durch den Propheten Haggai also“. Marti meint es erklären zu müssen, daß trotz der direkten Rede des Propheten nicht **נא** dasteht; Hitzig sagt: „Die ungeschickte Wendung des zweiten Verses, wo Jahwe ihnen sagt, was bisher das Volk gesprochen habe, macht die Wiederaufnahme seiner ersten Hälfte durch v. 3 notwendig, welcher nämlich nicht als von Jahwe gesprochen (= und so geschieht mein Wort usw.) anzusehen ist“. Nichts ist hier ungeschickt als der Vers selber. Er ist eingeschoben von jemand, der das Gotteswort ausdrücklich von dem Worte des Volkes in 2b $\beta$  meinte unterscheiden zu müssen und den Wortlaut dafür flüchtig aus v. 1 entlehnte. Sobald man ihn streicht, ist alles in schönster Ordnung.

Und nun mag die Behandlung der Textfolge nach weiterschreiten.

1, 2 ist Oort's **נא עד בא** abzulehnen, weil **נא עד** den Sinn „noch nicht“ nicht hat.

v. 4 lies mit Oort בְּנֵתֵיכֶם statt בְּנֵתֵיכֶם.

v. 6 könnte וְעַתָּה recht wohl Verdeutlichung für das bessere ~~אָז~~ sein, vgl. v. 9 und 2, 16 (sprich בֵּא). — Mit Recht zieht André das יִשְׁמְרֵךְ, mehrerer codd. dem מִשְׁתַּכֵּר vor.

v. 7<sup>b</sup> pflegt man seit Wellhausen zu streichen. Daran ist wichtig, daß die Wendung שִׁמּוֹ לִבְכֶּם עַל דְּרִכֵּיכֶם, nachdem sie in 5<sup>a</sup> auf das Ergehn und die Vergangenheit bezogen war, hier nicht auf einmal das Verhalten und die Zukunft meinen kann, was doch vor v. 8 nötig wäre. Die Auskunft von Köhler, André usw. ist also unzulässig. Aber daß man glaubt mit der Streichung des Verses alle Not beseitigt zu haben, muß Wunder nehmen. Ist es denn denkbar, daß gleich nach der Aufforderung zu dem pflichtmäßigen Handeln in v. 8 die Aufzählung der bisherigen Mißerfolge, die in v. 6 vorausgegangen ist, in v. 9 wieder aufgenommen würde, als wenn sie nie verlassen wäre? Die Unordnung erscheint in der Übersetzung etwas weniger auffällig, weil man die Inff. abss. von v. 9 in das verb. fin. auflöst, „Ihr erwartet“ usw., ohne daß sachlich damit etwas gewonnen wäre. Im Hebräischen ist auch die Form unmöglich, da die Reihe der Inff. abss. einer unmittelbaren Anknüpfung nach rückwärts bedarf, die v. 8 durchaus nicht bietet. Nicht 7<sup>b</sup> ist zu streichen, sondern v. 8 muß an seine richtige Stelle zurückversetzt werden. Er gehört unbedingt hinter v. 4, unmittelbar hinter den Vergleich zwischen den behaglichen Häusern der Bewohner Jerusalems und der öden Stätte des Hauses Jahwes. Dann erst erhält auch das וְעַתָּה zu Anfang von v. 5 durch den Gegensatz den rechten Sinn. Hat man v. 8 fortgenommen, so ist v. 7 im vollen Umfang zu halten; die Aufforderung v. 5 wird vor einer zweiten Reihe von Unglücksbildern nachdrücklich wiederholt, genau wie 2, 15<sup>a</sup> in v. 18<sup>a</sup> vor der neuen Reihe v. 19.

v. 8. LXX bietet καὶ κόψατε an Stelle des וְהִבַּאתֶם; man sollte das nicht unerwogen lassen. Denn in der Tat ist doch das Holzhauen die Hauptsache. Leicht würde sich die Verderbnis erklären aus וְהִבַּאתֶם (Jos 17, 15. 18), und da dies den Sinn „holzen, roden“ ohne עץ in sich schließt, mag der ursprüngliche Text

lauten עץ ובראתם ומבאתם. Natürlich bleibt daneben die Möglichkeit, daß LXX ומבאתם in ומבאתם verlesen und als ומבאתם verstanden hat. Das ומבד oder ומבדה heißt schwerlich „und daß ich dann mich verherrliche“, „meine Herrlichkeit offenbare“, sondern „meine Ehre empfangen“, „meine Ehre mir werde“. Vgl. noch unten zu v. 11.

v. 9. וְהָיָה statt וְהָיָה mit LXX zu lesen, wird durch 2, 16 dringend empfohlen; am besten folgt man LXX auch in der Streichung des ל vor מַעַם, das in 2, 16 ebenfalls fehlt. — Am Schluß ist Wellhausens וְיָצִים und וְיָבִיאוּ schon wegen v. 8 die beste Herstellung.

v. 10. עליכם „über euch“ ist gut, und seine Stelle durch den Nachdruck gerechtfertigt; zudem kann es ebenso leicht von LXX oder der Vorlage hinter על כן übersehen, wie aus dessen Wiederholung entstanden sein. — וְהָיָה ist erwünscht, וְהָיָה nötig; mit Recht ist dafür auf Sach 8, 12 verwiesen worden.

v. 11. Lies nach LXX וְלֹא אֶשֶׁר; auch וְיָבִיאוּ (LXX. Syr.) ist wohl zu erwägen, trotz des dazwischen tretenden וְעַל־הַבְּנוֹתָם. — Mit v. 11 bricht die Rede auffallend plötzlich ab. Man muß unbedingt erwarten, daß Haggai auf die Erklärung der ungünstigen Vergangenheit und Gegenwart noch einmal eine nachdrückliche Mahnung zum Tempelbau und die Verheißung einer besseren Zukunft hat folgen lassen. Daß die letztere jetzt völlig fehlt, hat den Hauptanlaß geboten, in dem ומבד von v. 8 die Verheißung der messianischen Zeit zu finden; aber selbst wenn man den so verstandenen Vers statt hinter v. 4 hinter v. 11 einrückte, wäre dem, was man erwarten muß, noch kein Genüge geschehen. Vielmehr muß man nach v. 4 die Mahnung, nach v. 11 erneute Mahnung und Verheißung durchaus erwarten. Fragen kann man nur, ob schon der erste Berichterstatte Haggais Rede so zusammengezogen hat, oder ob erst nachher hinter v. 11 der Abschluß verloren gegangen ist. Das letztere ist das wahrscheinlichere. Dürfte man in v. 12ff. eine nachträgliche geschichtliche Einschaltung sehen, so wäre auch die Gelegenheit dafür gefunden. Indessen ist dazu kaum Anlaß, da die Verse der Überlieferung des ganzen

Buches im Fremdb Bericht durchaus entsprechen. Eher darf man annehmen, daß

v. 13, der neuerdings mit Recht von allen ausgeschieden wird, in dem **אני אחרכם נאם ידח** einen Rest oder Auszug des verloren Gegangenen erhalten hat. Zuerst am Rande mit feierlicher Einleitung nachgetragen, wäre diese Reliquie später an falscher Stelle in den Text eingerückt worden. Daß der Satz als 2, 4<sup>b</sup> wiederkehrt, wäre kein Grund dagegen.

v. 15. Weit gehn die Ansichten auseinander, ob der Vers als Zeitangabe für 14<sup>b</sup> zu verstehn sei, sei es in ursprünglichem Zusammenhang (Wellhausen) oder als Nachtrag (Marti); oder vielmehr als Einleitung zu einem verlorenen Abschnitt, sei dies nun die Weissagung Sach 8, 9—13 (Klostermann) oder ein geschichtliches Stück (Sellin, Rothstein, Nowack). Im Recht ist Wellhausen, aber erst nach Herstellung des ursprünglichen Wortlauts. Den Schlüssel bietet das unmögliche **בשש**, an dem merkwürdigerweise kein Ausleger Anstoß nimmt. Natürlich wäre der Text ganz in Ordnung, wenn man **בשש** an den Anfang vor **ביום** versetzte; hinter **לזמן** aber müßte es heißen **שש**, wie Sach 7, 1 und eine Menge andrer Stellen beweisen, auch wenigstens eine Handschrift bei de Rossi verbessert. Es handelt sich eben um flüchtiges explicitum; alles von **בשש** an ist müßiger Zusatz, da Monat und Jahr sich aus 1, 1 von selbst ergänzt. Das falsche **ב** aber beruht auf einer Änderung, die an dem ersten Worte vollzogen ist; man hat auch hier uniformisiert, indem man nach 1, 1. 2, 1. 10. 20 aus **ביום** (vgl. 2, 18. Esr 3, 6) ein **ביום** gemacht hat. „Und sie kamen herzu und taten Arbeit am Hause Jahwes ihres Gottes vom 24. Tage des Monats an“: so lautet der ursprüngliche Schluß von Kap. 1.

Kap. 2. v. 2. Nach LXX und Syr. lies mit Marti **קל-שארית** wie 1, 12. 14.

v. 3. **כמו כמון** hat mit **ק** und Gen. 44, 18 nichts zu tun; **כמו** heißt einfach „seinesgleichen, dergleichen, so etwas“.

v. 5. Die Streichung von **א** bis **ממנו** nach LXX, über die fast alle Neueren einig sind, schafft wohl Erleichterung, aber

keine Erklärung; daß der Wortlaut des Ausgeschiedenen nicht in Ordnung ist, sollte stutzig machen. Auch ist der Schaden nicht beseitigt, wenn man eine Erklärung für das **אם** am Anfang bietet, wie das am besten Marti getan, indem er den Satz als Glosse hinter **אב** verweist, „mein Geist, samt dem Worte usw.“ Denn **הדבר אשר כרתי** ist unmöglich; es muß entweder heißen **אשר כרתי** oder **הדבר אשר כרתי**. Das Letztere ist bei weitem vorzuziehen. Das **אם** aber wird irrig Wiederholung der letzten Buchstaben von **צבאות** sein; es zog die Änderung des ursprünglichen **הקריית** (vgl. Jer. 31, 32) in **הקריית** nach sich, woraus dann irgendwie **הדבר** wurde. Ob man dann noch in 5aα eine Glosse sehen will, ist teils Geschmacksache, teils eine Frage der Schätzung des Zeugnisses der LXX, in deren besten Handschriften der Absatz fehlt. Jedenfalls hat die Herleitung aus Jes. 59, 21 (Marti) nichts Überzeugendes.

v. 9. Zu Wellhausens vortrefflicher Rückübersetzung des Mehr der LXX am Schlusse des Verses habe ich nur den Vorschlag **ולקום ולקום** hinzuzufügen. Das **ו** könnte in der Umstellung **היוסדלקום** den Anlaß zu dem Mißverständnis **ἡρεῖται** gegeben haben. Der so hergestellte Wortlaut „und Ruhe der Seele zur Wiederherstellung des ganzen Unterbaus und zur Aufrichtung dieses Tempels“ könnte recht wohl ursprünglich sein, zumal der hebräische Text sehr kurz abbricht. Daß ihm das **אם יהיה צבאות** vorausgeht, ist alles andre eher als ein Gegengrund (Marti); es schiebt sich auch 1, 9. 2, 4a. 4f. 8f. 14. 23a (zweimal) als Zwischensatz mitten in den Zusammenhang ein.

v. 12. Lies nach LXX **ונגע בקנני בקרו**.

v. 14. Hier ist der Zusatz der LXX nicht für echt zu halten, vor allem weil Haggai nirgends von Begehungs- sondern nur von Unterlassungssünden redet.

v. 15. Daß die Überlieferung den Sinn falsch auffaßte, beweist die falsche Versabteilung; denn mit **מחר** muß ein neuer Vers beginnen. **ומעלה** geht natürlich wie I Sam 16, 13. 30, 25 auf die Zukunft.

v. 16. Für **מה יהיה** wird überwiegend **מה יהיה** vorgeschlagen;



ist besser, weil eigentümlicher hebräisch, ist Martis erster Vorlag **הֲיִיתֶם כִּי**, und zwar in dem gleichen Sinne „Wie ist es euch ergangen?“ Vgl. dazu Ruth 3, 16. Am 7, 2. 5. — Natürlich ist **דַּעַלְמָא** zu sprechen. — Für **עֲשִׂים** bietet LXX **κρῖνῃς** **σοι σάρα**, d. i. **סָרָה [קָרָה] עֲשִׂים** oder auch **עֲשִׂים קָרָה עָלַי**. Schwerlich darf das vernachlässigt werden. Leicht konnte es der Vorlage der LXX, besonders in der zweiten Gestalt, der erlieferte hebräische Text werden, während ein Entstehen des **עָלַי** auf dem Boden der LXX, besonders angesichts des hebräischen Wortes **σάρον**, das sich sonst für **מָדָה** nur bei Aquila und Symmachos findet, ganz ausgeschlossen ist. Dagegen darf man die Wiederholung von **κρῖνῃς** und **σάρα** bei **δέκα** als Verdeutigung ansehen. — **מִיָּדָה** scheint mir gut, wenn man darunter den inneren oberen Hohlraum, die eigentliche Kelter versteht, in der Trauben getreten werden (Jes. 63, 3), der daher wiederholt gefüllt wird, um den gekelterten Saft in den größeren unteren Hohlraum, den **קֶבֶץ**, ausfließen zu lassen. **מִדָּרָה** bedeutet dann je eine Füllung der Kelter mit Trauben. Soll **מִדָּרָה** dasselbe wie **מִיָּדָה** bezeichnen, so ist es Glosse dazu (Matthes, Marti), was doch angesichts der Seltenheit des Wortes nicht wahrscheinlich heißen darf. Jedenfalls ist **מִדָּרָה** (Smend, Wellhausen, Nowack) unrichtig; müßte **מִיָּדָה** **מִן** und füglich einfach **מִיָּדָה** heißen.

v. 17. Der Vers ist ohne Zweifel mit Wellhausen als Glosse nach Am 4, 9 zu streichen. Für **וְאִינְכֶם שָׁבָם** ist **וְאִין אַתְכֶם** (vgl. LXX) die beste Herstellung, zumal sich bei der Ähnlichkeit von **אִין** und **בִּים** die Verderbnis leicht erklären läßt.

v. 18. Nur die Zeitbestimmung von **מִיָּדָה** bis **לְתַשְׁבֵּעַ** ist sicher anzuschub, schon weil sie nach v. 10 überflüssig ist und den Wortlaut in unerwünschter Weise belastet; der Schluß des Verses von **וְאִין אַתְכֶם** an kann dann echt sein (so Wellhausen Text), wenn man unter „dem Tage, an dem der Grund zum Tempel Jahwes gelegt wurde“, den des Beginns der Arbeit am Tempel (1, 15) versteht. Dann wird der Termin der ersten Vershälfte in der zweiten gründend zurückverlegt, „von heute an, [im Grunde] von dem Tage der Arbeit am Tempel an“; und das ist vollkommen möglich,

weil auch an jenem Tage über die Ernte des vergangenen Jahr schon entschieden war. Anders versteht Stade (Biblische Theologie d. A. T. I S. 314) den Zusammenhang, wenn er aus unserm Vers entnimmt, daß eben am 24. des 9. Monats der Grundstein gelegt d. h. natürlich die Feier der Grundsteinlegung gehalten wurde, in Unterschied von dem Angreifen der Arbeit am 24. des 6. Monats. Indessen sollte das doch in v. 10 ausdrücklich gesagt sein, und die Verhandlung mit den Priestern spricht eher dagegen. Möglich bleibt natürlich auch die Streichung des ganzen zweiten Halverses (Wellhausen in den Anmerkungen). Wichtig ist jedenfalls die Wiederholung der Aufforderung 15<sup>a</sup> in 18<sup>a</sup>, der Unfallsrei v. 16 in v. 19, weil damit unsre Lösung der Schwierigkeiten v. 1, 7—9 bestätigt wird.

v. 19. Einverstanden ist man über  $\text{וְעַד}$  statt  $\text{וְעַתָּה}$ ; für  $\text{וְעַתָּה}$  nicht nur  $\text{וְעַתָּה}$  auszusprechen, sondern unter Verdoppelung (folgenden  $\text{ב}$  nach LXX  $\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\nu\alpha$   $\text{וְעַתָּה}$  zu lesen. Das folgendes  $\text{καρπόν}$  kann freie Ergänzung sein; immerhin ist zu beachten,  $\text{וְעַתָּה}$  vom Pflanzenwuchs, ob eigentlich oder bildlich, sonst nie als Objekt steht, mit  $\text{וְעַתָּה}$  Hes. 17, 8. Jo 2, 2. Ohne Zeugen aber wird vor  $\text{ב}$  ein  $\text{אִם}$  zu ergänzen sein, was aus der Buchstabengruppe  $\text{נִשְׁמָכִי אִם}$  durch Übergang von dem ersten  $\text{אִם}$  auf das zweite sehr leicht ausfallen konnte. Der unvermittelte Einsatz der Verheißung in  $\text{ב}$  ist kaum erträglich. — Eine harte Nuß bleibt  $\text{הָעֵדֹה הָרֹעַ בַּמְּנוּדָה}$ . Das kann als Nominalsatz nur auf die Gegenwart bezogen werden: „Ist das Saatkorn noch im Vorratsraum, diese Bedeutung von  $\text{בַּמְּנוּדָה}$  zugegeben. Die Zusagen von v. 18 scheinen aber doch lediglich auf die Zukunft zu gehn; dafür bedarf es durchaus eines Verbums, wie denn LXX mit  $\epsilon\iota$  [ $\acute{\epsilon}\tau\iota$ ]  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\chi\epsilon\iota$   $\delta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  für  $\text{הָעֵדֹה הָרֹעַ}$  ein solches herausliest, d. i.  $\text{וְעַתָּה}$  oder  $\text{וְעַתָּה}$ . Zudem klingt es doch fast abenteuerlich, daß die Aussaat wegen mangelnden Regens überhaupt nicht aus der Scheuer käme. Ich möchte anheimgeben, ob hinter  $\text{הָרֹעַ}$  etwa ein  $\text{וְעַתָּה}$  übersetzt ist, im Sinne von keimen, darum, wenn es im Vorratsraum schiebt, oder  $\text{בַּמְּנוּדָה}$ , auf dem Tennenplatz, was weit vorzuziehen wäre, ausgewachsen, sodaß das Saatkorn zu grunde geht. I

beutete übermäßige und unzeitige Nässe statt Trockenheit. Nächst liegt das im Orient keineswegs nahe; aber etwas sonst Verhörtes dürfte hier wohl angeführt werden. Die andre Möglichkeit ist, daß von der nächsten Vergangenheit geredet würde. Dann dürfte im Dezember gefragt werden, ob etwa [auch dies Jahr] Saatkorn noch in der Scheuer sei, und ob wiederum, in diesem Herbst, die Fruchtbäume nicht getragen hätten (אָפּ), nicht (אָפּאָם). Die letztere würde wesentlich erleichtert durch das Zurückgreifen auf den September in 18bβ. Wenig stimmt dazu freilich das Perfektum אָפּרָך.

v. 21. Das Mehr der LXX hat keinen Wert.

v. 22. Vielleicht ist für das erste מַמְלָכֹת nach LXX (freilich beiden Stellen) נַחֲלָאִים zu lesen. — Ein Verbum wie יָפֵל am Ende hinzuzusetzen (Wellhausen) scheint mir bei prägnanter Auffassung von יָפֵל überflüssig.

v. 23. Lies כְּחֹתֶם לִי; das לִי ist hinter כִּי überschen worden. l. Jer. 22, 24.

Für die beliebte Annahme, daß das Buch Haggai aus dem Zusammenhang einer Erzählung über den Tempelbau herausgelöst dürfte die eingehende Untersuchung seines Textes kaum neue Haltpunkte geliefert haben, während ihr durch die Herstellung von 1, 15 der scheinbarste Beweis entzogen ist.

III. Zum Buche Maleachi. Das Buch vertritt, wie schon oben bemerkt, die dritte Möglichkeit der Fassung prophetischer Reden, einfache Redenfolge, ohne jede Berichtform. Nur die Einführung ist deshalb zu besprechen, die Überschrift

Kap. 1. v. 1. Ihre Fassung מִשָּׁא דְּבַר יְהוָה אֶל־יִשְׂרָאֵל fällt mit der von Sach 9, 1. 12, 1 zusammen; LXX ἐπὶ bietet auch das von Sach 12, 1. Maleachi wird damit als dritter Anhang zu den Büchern Sacharja, oder ursprünglicher zu der Sammlung prophetischer Schriften, gekennzeichnet. Die Zeit der Redaktion scheint eben namenlose Bücher nicht geschlossen, sondern am Ende der Sammlung angefügt zu werden; erst später gelangte der Grundsatz zur Geltung, daß namenlose Stücke dem letztbenannten Verfasser zuzurechnen

seien. Das **מִשְׁמָע** dürfte an allen drei Stellen erst nachträglich vorgesetzt sein, ebenso wie **מִשְׁמָע נִינֻה** dem Buche Nahum, dem Buche Habakuk und die sämtlichen Massa-Überschriften Jes 13—23. Es handelt sich um das Modewort einer bestimmten Redaktionsphase. — Für den zweiten Halbvers bietet LXX eine ursprünglichere, auf 3, 1 beruhende Gestalt **בִּיד מְלֹאכוֹ**, aus der erst ein noch peinlicherer Anschluß an den Buchstaben von 3, 1 den Eigennamen **מְלֹאכִי** zu Tage förderte. Wäre das nicht gelungen, so möchte wohl zur Auffüllung der Zwölfzahl neben Jona noch ein weiterer Prophetenmidrasch seinen Weg in den Prophetenkanon gefunden haben. Nur an die ältere Form „durch seinen Engel“ schließt sich der Zusatz an, den die LXX bietet, **ὅτι ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν** — **שִׁמְרָנָא לְבַבְכֶּם** Hagg 2, 15<sup>1</sup>. Der Zusatz will wohl nicht, wie Torrey vermutet, Haggai als Verfasser ansprechen, sondern zu besonders ernster Beherzigung mahnen, weil hier der Engel Jahwes selber rede.

v. 2. Marti will hinter **יְהוָה נָאם** ein **צְבָאוֹת** ergänzen, um ein volles Versglied, das letzte seiner ersten Strophe, zu gewinnen. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß in 2a **אֲמַר יְהוָה** auch ohne **צְבָאוֹת** steht. Dazu kommt aber, daß sich **נָאם יְהוָה** im Buche Maleachi nur dies einzige Mal findet; man dürfte also viel eher fragen, ob es nicht ganz zu tilgen ist, zumal so dicht hinter dem **אֲמַר יְהוָה**, das mit oder ohne **צְבָאוֹת** rund zweidutzendmal vorkommt, überall genau in dem Gebrauch, der **נָאם יְהוָה** eigen ist. Das **נָאם יְהוָה** dürfte eingeschoben sein, um die dem Buche eigene Form der Wechselrede zwischen Jahwe und menschlichen Personen an dieser ersten Stelle sofort deutlich herauszuheben. — Es muß gleich bemerkt werden, daß dies keineswegs das einzige Mal ist, wo bei Marti metrische Beweggründe, besonders das Strophensuchen, das Urteil über den Text Maleachis in bedauerlicher Weise beeinflussen. Wie schwach es um das gesuchte Vers- und Strophenmaß bestellt ist, kann gleich an unsrem Verse gezeigt werden. Mit **וְאָהֵב** soll die zweite vierzeilige Strophe beginnen! Und während **נָאם**

<sup>1</sup> Genau diese Übersetzung bieten dort bei Swete **Ac.b AQT**, während B **εἰς** statt **ἐπὶ** hat. Schon Hieronymus leitet den Zusatz von dort her.

• zu drei Hebungen ergänzt wird, werden וְאֵת־עֶשְׂרִי und וְאֵת־עֶשְׂרִי ohne jede Bemerkung als Versglieder von ausreichender Reche verrechnet. Die beiden Sätze bilden zusammen eine Zeile mit vier Hebungen, so gut 2aα deren vier hat, ohne daß Marti daran stößt. Man gebe doch die Kleinkrämerei mit der arischen Wage auf, da man damit überall die Erstgeburt für ein Messengericht verkauft!

v. 3. Den zweiten Halbvers auf die Zukunft zu beziehen, ist kürzlich wieder v. Bulmerincq auf dem Orientalistenkongreß in Algier vorgeschlagen, halte ich für unmöglich. Will man es, so reche man wenigstens אֲשֶׁם. — Von den vielen Vorschlägen לַתְּנוּת scheint mir der Marti's, לַתְּנוּת besonders glücklich zu sein.

v. 4. Da das Femininum für אֲדָמָה durch die 1. pl. der folgenden Rede besonders erschwert wird, muß man ernstlich erfragen, ob für תִּאֲמַר nicht אֲמַר zu lesen ist. Leicht könnte man 1aβ. 5b usw. die zweite Person erwartet und irrig geschrieben haben. — עֲרֵעוּלָם zu streichen dürfte Marti (nach Sievers) unaufrichtig mehr durch das gesuchte Metrum veranlaßt sein als durch den angeführten Grund, daß „die Juden zur Zeit Mal's doch nicht sein konnten, daß Edom auf immer gehaßt sei“. Die Juden leben ja erst in 5b, in 4b dagegen die Welt überhaupt und in den zukünftigen Geschlechtern. Und wie sollten solcher Geisteshaftigkeit gegenüber ungezählte Stellen bestehen?

v. 6. Richtig schiebt man seit Smend (bei Wellhausen) nach dem Zeugnis der LXX<sup>1</sup> ein אֲנִי zwischen וְעַבְדִּי und אֲדָנִי ein; ein gutes Beispiel für den Ausfall durch Ähnlichkeit der Buchstaben. — Man lese aber ferner durch Wiederholung des folgenden Buchstaben אֲנִי statt des ersten אֲנִי.

v. 6f. Der Text ist hier schwer zu Schaden gekommen, was deutlich auf den ersten Blick nur an v. 7 klar wird. Mit Recht erklärt Wellhausen es für ungenügend statt נִלְכָּד nach LXX

<sup>1</sup> Nicht der Unzialen bei Swete, der φερεται nur für Mc. a bucht, wohl aber der Minuskeln 22. 36. 51. 62. 68 usw.

וְאֵלֶיךָ zu lesen (so Torrey und Marti), weil sich doch die Beleidigung gegen den Altar, nicht gegen das Brot richte. Noch schwärzter wiegt, daß die Priester in 7aα geradezu beschuldigt werden, würdige Speise auf dem Altar dargebracht zu haben, und daß 7b dahin abgeschwächt wird, daß sie nur gesagt hätten, Tisch Jahwes werde verachtet oder sei gering zu achten. Daß dann vollends die dargebrachte Jahwespeise selbst soll ungemacht oder gar beschmutzt haben, läßt sich gar nicht begründen. Leider bringt aber auch Wellhausens Vorschlag (von Nowack gebilligt) keine volle Heilung. Er streicht 7aβ וְאִמְרָתֶם בְּמֶה נֶאֱלָנֶךָ und übergibt dann v. 7: „Ihr bringt unwertes Brod auf meinen Altar dar, ihr denkt (בְּאִמְרָתֶם), der Tisch Jahwes sei gering zu achten“. Das geht darum nicht an, weil dasselbe בְּאִמְרָתֶם in v. 12 und nicht die Entschuldigung sondern die Schuld selber bezeichnet. Bei der formelhaften Haltung des ganzen Buches ist darauf besonderes Gewicht zu legen. Vielmehr ist zu beachten, daß die von Wellh. ausgeschiedene Satz die beiden ersten Worte mit dem letzten Satze von v. 6 וְאִמְרָתֶם בְּמֶה gemein hat. Davon ist in v. 6 nur einmal zu setzen, im übrigen aber 7aβ samt b mit v. 7 an v. 6 anzuhängen, worauf dann vor v. 7 mindestens noch v. 6 gehört. So entsteht der Text: בְּמֶה בִּינֵנוּ אֶת שִׁמְךָ [וְ] בְּמֶה [וְ] בְּאִמְרָתֶם שְׁלֹחַן יְהוָה נְבוֹהָ הוּא [וְ] מְגִישִׁים עַל מִזְבְּחִי לֶחֶם מְנָאֵל וְכִי תִגְשֹׁן וְנִי. Das hat auch den nicht zu unterschätzenden Vorzug, daß dann der erläuternde Satz v. 8, וְכִי תִגְשֹׁן וְנִי, unmittelbar auf die Aussage בְּמֶה בִּינֵנוּ folgt. Die Umstellung ist vielleicht durch die Erklärung, daß zunächst ein Schreiber von dem Ende von v. 6 auf das Ende von v. 7 hinglitt, deshalb mit 7aα fortfuhr. Der übersehene Absatz wurde an den Rand mit der verdeutlichenden Einleitung וְאִמְרָתֶם nachgetragen und eben um dieser neuen Einleitung willen als neues Glied der Zwiesprache hinter der ersten Antwort wiedereingefügt. Es kann man noch, ob vor מְגִישִׁים zu Anfang von v. 7 statt bloßen וְ ein אֶתֶם ausgefallen ist. Dann wäre der Sinn: „Ihr, daß der Tisch Jahwes [von Andern] verachtet werde, und selber bringt auf meinem Altare unwertes Brod dar“. Nötig

nach die Einfügung des zweiten Vorwurfs, gegen den die Priester sich verteidigen, in v. 6. Vor וּמִנְאֵלִי וְאִמְרָתָם dürfte ~~sein~~, vielleicht mit Bedacht gestrichen, als 7aβ.b verloren gegangen waren.

v. 8. Von hier an streicht Marti bis zu Ende des Kapitels nicht weniger als sechs וְאִמְרָתָם וְיָדָה צְבָאוֹת und läßt nur das eine am Schluß von v. 13, nach LXX ergänzt, stehn. Von den 5 in Kap. 2 fällt nur eins, von den 10 in Kap. 3 nur 4 oder 5, weil er die übrigen für seinen Vierzeiler ebenso nötig hat, wie jene ihm im Wege stehn. Wenn man sieht, wieviel außerdem noch mitzählen muß, und wie fragwürdig manche „Strophen“ dennoch ausfallen, kann man es nur beklagen, daß diese Rücksicht, obwohl nirgends geltend gemacht, doch überall unbewußt die entscheidende ist. — וְיִרְדְּדִי ist mit Wellh. usw. vorzuziehen.

v. 9. Vor מִדְּכֶם dürfte קִי übersehen sein. וְיִתְנֶנּוּ spricht LXX וְיִתְנֶנּוּ, mit dem Suffix der 3. Person; in dieser Gestalt würde es hinter מִיִּם gut am Platze sein.

v. 11. Es scheint mir fraglich, ob מִשֵּׁשׁ zu streichen oder vielmehr מִשֵּׁשׁ in konkreter Bedeutung zu sprechen ist.

v. 12. An der Stelle von וְיִבֹּנוּ wäre וְיִקְוּרוּ vortrefflich, könnte auch vor נִבְנוּ — etwa in der Schreibung וְיִמְוִדוּ leicht übersehen sein.

v. 13. Der erste Absatz scheint mir zu eigenartig, um ihn mit Wellhausen für müßige Wiederholung zu erklären; allerdings dürfte in dem אִוְתּוֹ ein Schaden stecken, der durch den Vorschlag אִוְתּוֹ (Graetz, Nowack, Marti) nicht ausreichend geheilt wird. Ob man an קִיָּהֲתָכֶם denken darf? — Im weiteren Verlauf wird Wellhausen mit אִתְּהֶעָרָה für נוֹל und אִתְּהֶמְדָּה das Richtige getroffen haben. — Am Schluß kann man mit Marti nach LXX צְבָאוֹת ergänzen.

v. 14. Für וְיִשׁ wäre bloßes וְיִשׁ zu erwarten; וְיִנְדֹּד ist schon mehrfach nach LXX verbessert. Auffallend bleibt die Gegenüberstellung von männlich und schlecht, wo man ein tadelloses männliches Stück auf der einen Seite, ein schlechtes weibliches auf der andern erwarten würde.

Kap. 2. v. 2. Mit בְּרִכְתְּכֶם scheint mir das Nötige getan zu sein.

v. 3. Lies mit Wellh. נָעַר für נָרַע und נָהַרַע. Statt וְתִכַּחם einfach zu streichen, verbessere man וְתִכַּחם in חֲנִיכָם, und dahinter könnte noch תִּרְעִים ausgefallen oder nach Eintritt der Verderbtheit gestrichen sein. Eine Erläuterung für die derbe Drohung ist keineswegs überflüssig. Weiter ist וְנִשְׁאָתְכֶם (Nowack) gut; aber nicht ausreichend dem folgenden אֵלָיו gegenüber. Streicht man davon das ו als Wiederholung des folgenden Buchstaben und wiederholt statt dessen das vorhergehende מ, so ergibt sich מֵאֵלָי, was leicht aus מֵאֵלָי entstanden sein könnte. Und ich werde euch fortan aus meiner Gegenwart wäre ein guter Abschluß; etwas Ähnliches jedenfalls ist am Schluß dieser Bedrohung der Priester garnicht zu entbehren. Besser noch wäre freilich מִלְפָּנַי. Mit einfacher Streichung unter Hinweis auf Am 4, 2 (Marti) scheint mir nichts getan zu sein.

v. 4. Für לְהִיּוֹת ist an מְדִיוֹת zu denken: weil ein Bund zwischen mir und Levi besteht.

v. 5. Hier wird der Bund nach seinen zwei Seiten auseinandergelegt. Die göttliche reicht bis לוֹ וּמֵאֲתָנָם. Unrichtig ist er מִמֶּנּוּ durch vorgesetztes ל dazu zurückzuziehen (Oort), auch bleibt es dann noch kühn zu übersetzen *opdat sij mij mochten vrezen*. Eher mag man fragen, ob das schließende ו vor מִמֶּנּוּ zu wiederholen ist. Jedenfalls aber bedarf מִמֶּנּוּ des Suffixes, und zwar besser מִמֶּנָּי (vgl. 1, 6) als מִמֶּנּוּ. Das ist dann das Gegenstück zu הַחַיִּים וְהַשְׁלֹם. Das folgende Verbum wird man imperfektisch sprechen müssen, וַיִּירָאֵנִי, weil Gottes Anteil zwar Tat und Gab des Menschen aber nur Versprechen und Pflicht ist. Also: „Lebe und Heil, die gab ich ihm, und meine Furcht, daß er mich fürchten sollte.“ Danach muß auch וַיָּחַת geschrieben werden, wenn man nicht auf וַיָּחַת zurückgehen und unter Wiederholung des vorher וַיָּחַת daß er sich demütige lesen darf. Für imperfektische Haltung spricht auch das וַיָּחַת in v. 6, das nur bei Änderung der Zeitsphäre einen Zweck hat.

v. 9. פָּנִים für פָּנֵי zu lesen (Torrey, Marti) scheint mir eben: unnötig wie unmöglich.

v. 10. Natürlich ist נִבְנֶה, Impf. קָל, zu sprechen.

v. 11. Das Verbum בָּנֶה wird beibehalten, der Vers schlie-



an, als wenn er nur die Ausführung des vorigen wäre. Das aber nicht der Fall; denn v. 10 rügt die Untreue der der untereinander, v. 11 die gegen Jahwe, vgl. bā. Das b hervorgehoben gewesen sein; für Textverlust spricht auch die ze des ersten Gliedes, das nur aus zwei Worten besteht. Erze [בְּיָהוּדָה] בְּגֵרָה יְהוּדָה: Aber vollends ward Juda gegen we treulos, und Sakrileg ist verübt in Jerusalem. **וְעַל** wird mit Recht gestrichen. Unmöglich ist **וְעַל**, das perf. cons.; ו ist zurückzuziehen und **אָהָבוּ** zu lesen, der ihm Liebe er- sen, vgl. 1, 2. Leicht könnte dahinter ein **כִּי** vor **בְּעַל** aus- llen sein.

v. 12. Die Frage, ob **עַר וְעֵנָה** zu halten ist, will ich nicht von m erörtern; jedenfalls muß betont werden, daß alle Gegen- ide gegen **עַר וְעֵנָה** hinfällig sind. Denn nicht um Zeugen und läger für oder gegen den Übeltäter handelt es sich, sondern rechtsfähige Nachkommen in kommenden Geschlechtern. Well- sen's Erklärung ist durchaus richtig. Die Verse 11 f. Maleachi isprechen (Marti), liegt gar kein Grund vor; im Gegenteil, man ubt damit den Propheten eines sehr bezeichnenden, seiner Zeit nders eignenden Zuges.

v. 13. שָׁנִית — LXX ἡ ἐπιστροφή, d. i. שְׁנִית — ist gut. Das aber muß sofort das Verbrechen bezeichnen; es kann sich er nicht um das Weinen und Klagen der schuldigen Männer deln, was ohnehin wunderlich klingt; sondern in der Tat, was u neuerdings allgemein ablehnt, um das der verstoßenen Weiber, durch die Schuld der Männer vor Jahwe kommt, auch wenn die über das Heiligtum nicht betreten. Alles wird klar, sobald man den hen Vokalbuchstaben von **מִנָּח** beseitigt und **מִנָּח** liest, er [Jahwe] gert sich. Auch **מִנָּח** hinter **יְהוּדָה** (Oort) wird dadurch überflüssig.

v. 14. Hinter **מִנָּח** wäre **מִנָּח** erwünscht, nicht nötig. — Von **הָעֵד** l das ה als Wiederholung zu streichen und einfach **עַר** zu lesen ; das Verbum kommt in der übrigens so häufigen Wendung ends vor.

v. 15. Das erste Glied muß den Sinn haben, daß Einer t) der Schuldige ist, die Andern (**שָׂאָר**) Mitschuldige; jede Her-

stellung mit anderm Sinne verfehlt das Ziel. In **וְרוּחַ** muß Verbum mit der Bedeutung zulassen stecken; ganz leicht gibt **וְרוּחַ** (II Sam 16, 11). **הָאִחִיד** ist vielleicht aus **וְהָאִחִיד** falsch erg. Zu Anfang **וְהָאִחִיד** für **וְהָאִחִיד** zu lesen (Wellh. Oort usw.) ist bei richti Verständnis keine Verbesserung; natürlich muß **וְהָאִחִיד** als frag verstanden werden. Im weiteren Verlauf wird **וְהָאִחִיד** zu lesen sein: Was aber sucht jener? Gottessa [d. h. Nachkommenschaft, die doch nur Gott geben kann und als gnädiger Gott geben wird]. So wahre er seine Seele werde dem Weibe seiner Jugend nicht untreu! Ma denke wohl, daß Hinzunahme eines Weibes zu dem geal oder unfruchtbaren hier nicht verboten wird.

v. 16. Die erste Person für **וְהָאִחִיד** ist notwendig, ent Wellh.'s **וְהָאִחִיד** oder etwa **וְהָאִחִיד**, wodurch das Glied ver und der Ausfall erklärt würde. Von allen Bekräftigungs in dem Buche könnte das **וְהָאִחִיד** am ersten sein, wie Wellh. anzunehmen geneigt ist. Das Zusammenstr der Verse, wie Marti es übt, ist unberechtigt.

Kap. 3. v. 1. Wie immer man den **וְהָאִחִיד** möge, die Schwierigkeit des Verses beruht nicht in dessen führung an sich, sondern darin, daß in 1a der Engel Ja als Wegbereiter für Jahwe selber verheißen wird, in 1b der in eigener Person in seinen Tempel einzieht, und wieder der Engel des Bundes an seine Stelle tritt, von Kommen und Eingreifen dann zweifellos die Verse 2—4. Nur Stade hat diese Schwierigkeit bemerkt und einen Vor zu ihrer Beseitigung gemacht, vgl. Bibl. Theol. d. A. T. I S Statt **וְהָאִחִיד** liest er **וְהָאִחִיד** im Sinne des Kön Gemeinde, d. i. natürlich Jahwe. Dann gelten alle Aussage 1b an nicht einem Engel oder Boten sondern Jahwe selbst. die eigentümliche nähere Bestimmung **וְהָאִחִיד** dürfte doch schwerer zu erklären sein als **וְהָאִחִיד**, weil als Köni Einer in Betracht kommen kann. Jedenfalls sind das blo herrlichende **וְהָאִחִיד** Ps 24, 7—10 und das einfache **וְהָאִחִיד**, oder **וְהָאִחִיד** Jes 33, 17. 22. Zeph. 3, 15, die Stade anfü

vgl. auch Jes 6, 5 — keine ausreichenden Seitenstücke. Dazu kommt, daß Jahwe selbst im letzten Gliede die Ankunft des Verheißenen in der 3. Person zusagt, statt eines **קָא הִנְנִי** oder dgl., auch in den folgenden Versen doch wohl Jahwe, nicht der Prophet von ihm unterschieden, von dem Erscheinen und Eingreifen des Verheißenen redet. Das sieht doch sehr bestimmt danach aus, daß erst von dem Wegbereiten die Rede ist, das in 1a dem Engel Jahwes zugewiesen wird. Ich möchte daher vermuten, daß vielmehr in dem **מֵאֱלֹהִים הָאֵלֹהִים** der Fehler steckt. Die leichteste Änderung wäre **וְהָיָה כִּי יָבֹא** „Und plötzlich wird kommen zu meinem Tempel der Richter (I Sam 24, 16. Ps. 68, 6, auch wohl Hi 19, 29), den ihr verlangt, und der Bundesengel, den ihr begehrt“. Dann ist in dem **וְהָיָה כִּי יָבֹא** deutlich auf die Klage 2, 17, daß man den Gott des Rechtes vermisste, zurückgewiesen, und **וְהָיָה כִּי יָבֹא** gibt die auf 1a zurückgreifende nähere Bestimmung. Dieses richtenden Engels Amt geht dann auf die Reinigung des Heiligtums, insbesondere der Priesterschaft (3a), wodurch das **מֵאֱלֹהִים** in v. 1 erst seinen vollen Sinn erhält. Vielleicht ergibt sich daraus vollends auch die richtige Erklärung für den rätselhaften „Engel des Bundes“. Denn mit großem Nachdruck ist in 2, 4. 5. 8 das besondere Bundesverhältnis hervorgehoben worden, in dem Jahwe zu den Priestern und nur zu ihnen steht. Dieses Bundesverhältnis wird von den Priestern andauernd verletzt und steht in Gefahr von Jahwe gelöst zu werden. Statt dessen wird er den Engel senden, der über diesem Bunde wacht und ihn durch Heimsuchung und Läuterung der Priesterschaft wieder zu voller Geltung bringt. Das Ergebnis wird sein, daß Jahwe wieder würdige Priester erhält (3b) und darum von neuem wie vor Alters Wohlgefallen an den Opfergaben haben kann (v. 4). Dann erst wird er selber nahen und das Gericht am Volke fortführen (v. 5f.).

1 Man könnte statt dessen auch **וְהָיָה כִּי יָבֹא** vermuten oder diese Worte hinter **מֵאֱלֹהִים**. Aber nicht nur würde das Versglied damit gar zu lang; auch die Wiederholung des **וְהָיָה כִּי יָבֹא** wäre ungeschickt.

v. 2. Lies nach LXX ελεπορεύεται וְהָיָה כְּאֵשׁ; der A ist leicht erklärlich.

v. 3. Das falsche כִּסֵּף wird aus einem כֶּסֶף oder כֶּסֶמָה stammend, das hinter וְיִשָּׁב seine Stelle hatte. — לִיהוָה zu streichen (Marti, wesentlich des Metrums wegen) ist ganz unzulässig; aber Metrum wäre auch geholfen durch Änderung in לִי, was durch Zusammenhang geboten erscheint. Es ist irrig zu לִיהוָה er worden.

v. 4. Auch hier ist לִי für לִיהוָה herzustellen.

v. 5. Mit Recht streicht Wellh. שָׁכַר. Hinter מִמֶּנִּי ist מִשְׁמַח (LXX κρίσιν) ausgefallen.

v. 6f. Wellhausen sagt zum Schluß von v. 6: „לִיתִּי, stehe ich nicht und weiß ich auch nicht zu bessern.“ Etwas Bräres ist auch anderwärts nicht geboten. Der Fehler: schwerlich in dem כלִיתִּי. Ausgesagt muß sein, daß, wie Jahwe der Gegenwart noch der der Vorzeit ist, so auch das der Gegenwart nicht anders geworden ist gegenüber den vergangenen sündigen Geschlechtern. Mit diesen muß es als gleichen, von ihnen daher unterschieden werden. Das אֲבֹתֵינוּ dagegen faßt das Israel der Gegenwart mit jenen zusammen. scheinlich ist also לִמִּי nicht richtig. Dafür bietet LXX ἀδικῶν und damit genau, was wir brauchen. Säge nun Schlacht mit seinem *Sine dubio legit* לְמוֹתִי, nam מוֹת *est vitia* wäre darauf gar nichts zu geben. Aber מוֹת wird bei LXX nicht zu ἀδικῶν. Die richtige Rückübersetzung ist מַעֲשֵׂיוֹת, vgl. Jes und Lev 16, 22 LXX. Das wird im hebräischen Text überspielt sein, vielleicht durch einen Hörfehler, und als Lückenbüsser ist das לְמוֹתִי (vgl. Esr. 9, 7) eingesetzt. Man darf also מַעֲשֵׂיוֹת für den richtigen Wortlaut halten. — שְׁמֵרָתָם (Well nicht eben nötig, weil sich das Objekt von selbst ergänzt. — gerechtfertigt sind auch hier Martis Streichungen.

v. 8. Das erste Glied an den Anfang von v. 9 zu versetzen (Marti), liegt kein anderer Grund vor als der Vierzeiler, der nicht wohl mit der Frage bei קִבְעֵנֶךָ schließen konnte. Mit rhetorischen Frage beginnt dagegen Jahwes Antwort auch

— Auffallend abgerissen klingt die Antwort „Am Zehnten und der Abgabe!“ LXX hat dafür  $\delta\tau\iota\ \tau\alpha\ \epsilon\pi\iota\delta\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\alpha\iota\ \psi\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu$ . Das klingt einerseits zu steif, um als freie Auslegung der LXX zu gelten, und anderseits wird es sachlich bestätigt durch die Forderung v. 10 „bringt den ganzen Zehnten in das Schatzhaus!“ Ein  $\text{קִי אֶמְכֶם}$  konnte hinter  $\text{קִבְעֶנִיכ}$  leicht übersehen werden. Der so gewonnene Wortlaut „Weil ihr für euch behalten Zehnten und Abgabe!“ klingt doch viel wahrscheinlicher als jene hervorgestoßenen Worte, für die obendrein  $\text{וּבְתִירוֹמָה}$  zu erwarten wäre.

v. 11 f. Wieder sind die Streichungen Marti ganz unberechtigt. Der Gegensatz zwischen Juden und Heiden, gerade in der Verteilung irdischen Segens, ist allerdings bei Maleachi deutlich genug ausgesprochen, und zwar gleich in den ersten Versen 1, 2 ff. — Sehr fein weist Wellhausen zu  $\text{תִּשְׁכַּל}$  in v. 11 auf  $\text{הַשֹּׁלֵךְ}$  Hi. 15, 33 hin; doch bleibt es fraglich, ob das ohne Objekt (dort  $\text{נִפְתָּו}$ ) möglich ist.

v. 14.  $\text{מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת}$  (Marti) ist nur durch das gesuchte Vers- und Strophenmaß bedingt.

v. 16.  $\text{אִן}$  ist schon durch das folgende Perfektum verdächtig und gibt auch sonst keinen brauchbaren Sinn. Daß gegenüber den kleingläubigen Reden v. 14 f. hier die Frommen sich untereinander besprächen und stärkten (so wieder Marti), müßte ganz anders und klarer ausgedrückt sein; auch entspricht das  $\text{נִדְבְּרוּ}$  genau dem  $\text{נִדְבְּרוּ}$  der Frage in v. 13. Daher sind in der Tat die Redner von 16a die gleichen wie die in v. 13—15: man vergesse doch nicht, daß sie ausdrücklich unsträflichen Wandel für sich in Anspruch nehmen. Das  $\text{ταῦτα}$  der LXX für  $\text{אִן}$  ist somit dem Sinne nach richtig; hebräisches  $\text{אִן}$  dafür wird aber von Wellhausen mit Recht nur mit einem Fragezeichen vorgeschlagen. Der richtige Ausdruck wäre  $\text{כִּי}$  oder  $\text{כִּי־אֵלֶּיךָ}$ . Unmöglich ist es nicht, daß wir es mit absichtlicher Änderung in der Richtung des u. a. von Marti vertretenen Verständnisses zu tun haben. Jedenfalls ist auch für  $\text{נִדְבְּרוּ יְהוָה}$  ein bloßes  $\text{נִדְבְּרָתֶם}$  zu vermuten, das dann aus dem Schlusse des Verses sein *explicitum* erhalten hat. Beginnt man

mit ויכתב einen neuen Vers, wie Wellhausen richtig rät, so f. Warnung keineswegs ganz, daß man sich in kleinmütigen nicht zu weit solle fortreißen lassen. — Für ולחשבי liegt (Deut. 33, 3) näher als ולא־הָבִי (Wellh.).

v. 19. Nach LXX mag man עֲשֵׂה für עָשָׂה lesen. — nach LXX יַעֲזֹב (Wellh. usw.).

v. 21. כַּפֹּת wird von LXX nicht übersetzt; es könnte falls aus einer Wiederholung von תַּחַת entwickelt sein. Die Stgen Martis sind nicht gerechtfertigt.

v. 24. Für בָּנִים lies בָּנִיָּהֶם.

## אל די

von C. Brockelmann.

Die dunkle Redensart **יש לאל די** „ich vermag, bin imstande“ ihr Gegensatz **אל די** findet sich im AT. nicht nur im obenem Stil wie Mi 2, 1 (**יש לאל די**), Dt 28, 32 (**אל די**), 5, 1 (**יש לאל די**) und in abhängiger Form **אל די** Prov 3, 27, dern auch in schlichter Prosa Gn 31, 29, **יש לאל די**, wenn man leicht auch Neh 5, 5 **ואין לאל דינו** nicht als selbständiges Zeugnis an lassen will. Es muß also eine im gewöhnlichen Leben gebräuchliche Redensart gewesen sein.

Ihr ursprünglicher Sinn ist aber offenbar schon früh dunkel geworden. Unter den alten Auslegern scheint die Meinung, daß „Kraft“ bedeute, verbreitet gewesen zu sein. Die LXX setzen meistens nur Neh 5, 5 direkt das Wort δύναμις dafür, Sir 5, 1 statt dessen αὐτόκρατος; sonst bringen sie meist das „können“ zum Ausdruck: Gn 31, 29 καὶ νῦν ἰσχύει ἡ χεὶρ μου, Dt 28, 32 οὐκ ἔσται ἡ χεὶρ σου, Prov 3, 27 ἡνίκα ἂν ἐχη ἡ χεὶρ σου βοηθεῖν. verfährt meist auch die Pešitā: Gn 31, 29 וְעַתָּה יָדוּעַ הָיָה לִּי Dt 28, 32 וְעַתָּה יָדוּעַ הָיָה לִּי Prov 3, 27 וְעַתָּה יָדוּעַ הָיָה לִּי. Onkelos dagegen setzt Gn 31, 29 und Dt 28, 32 geradezu das Wort Kraft (**חיל**), so erklärt auch Raschi zur Gn.stelle.

Aber diese Auffassung war doch nicht die allein herrschende. Die LXX macht mich auf Hiob 12, 6 (**לֹאֵשׁ הָבִיא אֱלֹהִים בִּידוֹ**) und 1, 11 (**וְעַתָּה יָדוּעַ הָיָה לִּי**), aufmerksam, wo wahrscheinlich auf diese Redensart angespielt, in ihr also **אל** als „Gott“ gefaßt ist. Ebenso haben es die LXX gedeutet Mi 2, 1 (οὐκ ἦσαν πρὸς τὸν θεὸν τὰς δυνάμεις αὐτῶν)<sup>1</sup> und Sir 14, 1 (καὶ προσφορὰς κυρίῳ ἀξίας πρόσ-

<sup>1</sup> Beide Redewendungen sind übrigens nicht etwa ad hoc gemacht, sondern sonst ganz üblich.

<sup>2</sup> Mit willkürlicher Ergänzung einer Negation.

αγε), wo der hebräische Text leider ganz dunkel ist (מלך יד הדשן). Dieselbe Auffassung findet sich in der Pešitā nicht nur Mi 2, 1 (מלך יד הדשן), wo man Abhängigkeit von den LXX vermuten könnte, sondern auch Neh 5, 5 (מלך יד הדשן). Diese Stellen zeigen zwar deutlich, daß man den ursprünglichen Sinn der Redensart nicht mehr kannte, sie beweisen aber zumindest, wie Nöldeke hervorhebt, daß die Punctuation מלך richtig ist. Übrigens scheinen auch die Akzentuatoren das מלך durchweg als „Gott“ verstanden zu haben; denn sie verbinden es nur an zwei Stellen mit יד durch Munāch (Gn 31, 29 und Neh 5, 5), an den anderen Stellen trennen sie die beiden Wörter durch Tāch erkennen also offenbar kein Status-constructus-verhältnis an.

Die Neueren, die מלך als Gott gefaßt haben, übersetzten die Redensart wohl durchweg: „meine Hand ist zum Gott — wie (oder der) Gott“. Nöldeke macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dies מלך לאל (לי) hätte heißen müssen. In den MBL 1880, S. 775 deutete er die Möglichkeit an, das מלך auch hier als „voran sein“ abzuleiten. Jetzt möchte er sich, allerdings nicht ohne Bedenken, für die Auffassung: „es ist (gehört, ist im Besitz von) der Kraft meiner Hand“ entscheiden. Mit Recht bemerkt er, daß ל wegen der Verbindung mit יד und מלך rein dativ genommen werden muß. Für die zunächst auffallende Form des Abstraktums verweist er auf רע „Lärm“ und נר „Feuer“ so auf syrisch ܪܥܐ „Falschheit“ und ܢܪܐ „Gewalt“. Nun gibt aber meines Wissens keine sicheren Beweise dafür, daß מלך Bedeutung „Stärke, Kraft“ gehabt habe. Die möglichen Etymologien von מלך „heiliger Baum“ und מלך „Widder“ wird als Belege dafür nicht gelten lassen. מלך Ps 88, 5 heißt nicht „Kraft“, sondern „Hilfe“, wie das aramäische Wort, aus dem entlehnt ist (Lagarde Or II, 8); dafür sind aber auch noch andere Etymologien als von der Bedeutung „Kraft“ her denkbar. Arabisch آلات nicht als Beleg für diese Bedeutung angeführt werden darf, hat ja schon Nöldeke a. a. O. der MBBA gezeigt.

Da mithin für das Wort מלך keine andere Bedeutung als „Gott“ neben seinen Vorstufen „Geist, Numen“ nachweisbar ist, so



meines Erachtens auch in der Verbindung תל מ so genommen werden. Es fragt sich nun, was unter dem „Gott bzw. Geist der Hand“ zu verstehen sei. Vielleicht darf man daran erinnern, daß auch dem Glauben verschiedener Völker neben und außer der geistlichen Seele im Menschen noch mehrere Geister leben, von denen die Tätigkeit der einzelnen Gliedmaßen abhängt. Siehe die Nachweise bei J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen S. 66, 207 ff. und Tylor, Primit. Cultur. I, 392 ff., zitiert in Rhode, Psyche S. 42, n. 1, wo auch darauf hingewiesen ist, daß die Unterscheidung von 5 im Menschen steckenden seelischen Kräften im Avesta (Geiger, Ostiranische Kultur S. 298 ff.) auf daselbe hinauskommt. Besonders instruktiv sind die Mitteilungen, die Preuß über diesen Glauben bei westafrikanischen Stämmen im Jahrbuch LXXXVII, 383 zusammengestellt hat. Nach den Angaben des Missionars Spieß richten die Ewe an ihren in Menschengestalt dargestellten Schutzgeist „luwo“ morgens die Worte: „Mache stark meine Kniegelenke, meine Armgelenke“. Und nach einem glücklichen Handel sagt man zu ihm: „Ich danke dir, daß du mir geholfen hast, daß man von mir die Sache kaufte“. Noch deutlicher sind die entsprechenden Geister der benachbarten Yoruba, von denen einer im Kopf, einer im Magen und einer im großen Zeh wohnt. Der erste Geist wird *olori* — *oni-ori* „Eigentümer oder Herr des Kopfes“ genannt, bisweilen auch *ori* „Kopf, Fähigkeit, Talent“. Etwas Blut der ihm geopfert Hühner mit Palmöl wird auf die Stirn geschmiert. Er verschafft dem Manne Glück. Der zweite im Magen verursacht unter anderem das Hungergefühl. Der dritte Geist im großen Zeh erhält nur Opfer, wenn man eine Reise antreten will. Dann salbt man den großen Zeh mit einer Mischung aus Hühnerblut und Palmöl (H. Schurtz, Zaubermittel der Evheer, Int. Arch. f. Ethn. XIV, 9 ff., Ellis, The Yoruba speaking peoples 1894, S. 125 ff. cit. bei Preuß.). Nach diesen Analogien wäre es vielleicht nicht undenkbar, daß auch bei den Hebräern sehr alter Zeit einmal der Glaube an einen besonderen „Geist“ der Hand bestand, dem man die Fähigkeit, dies und jenes auszuführen dankte. Da dieser Glaube sich mit den religiösen

Zuständen, wie wir sie im ältesten Israel kennen, schon nicht mehr vertrug, so erklärte sich leicht, daß eine Redensart, die auf ihn anspielte, schon früh nicht mehr verstanden wurde; daß sie trotzdem in der Sprache weiter lebte, dafür fehlt es ja nicht an Analogien.

Auf semitischem Boden kann ich allerdings keine genaue Parallele, sondern nur eine undeutliche Spur verwandter Anschauung aus dem Arabischen anführen. Wie die Yoruba sich als Ursache des Hungergefühls einen Geist im Magen denken, so führten es die Araber auf eine im Bauche des Menschen lebende Schlange zurück. Daß Schlange und Geist zusammengehören, hat ja Nöldeke, Zeitschrift für Völkerpsychologie 1860, S. 412ff. gezeigt, vgl. Wellhausen, Reste, 2. Ausg. S. 152ff. Es ist nicht bloß „poetische Ausdrucksweise“, wenn der Hudalit Abū Ḥudā ibn Murra sagt:

أَرَدْتُ شَجَاعَ الْبَطْنِ قَدْ تَعَلَّمِينَهُ وَأَوْثَرُ قَيْرِي مِنْ مِثَالِكَ بِالطَّعْمِ  
 „Ich wehre der Schlange im Bauch, du weißt es, und gebe lieber deinen Kindern als mir zu essen“ (Ibn Qotaiba, Adab al Kātib, ed. Grünert, S. 339, 1 und n. i.) LA, XV, 257 bemerkt dazu: „Die Schlange des Hungers (er liest الجوع شجاع), dafür wird auch die Schlange des Bauches überliefert, das ist eine Schlange, von der man sagt, daß sie im Bauche lebt, aṣ Ṣafar genannt wird und den Menschen quält, wenn er hungrig ist.“ Den Namen Ṣafar gebraucht al Ašā vom Stamme Bāhila in einem berühmten Klage-  
 lied auf al Muntašir: وَلَا يَعْصُرُ عَلَى شُرُوفِهِ الصَّغَرُ „Und auf seine Rippenspitze beißt der Ṣafar nicht mehr.“ (Mubarrads Kāmil, 752, 1, vgl. die Erklärung ib. 756, 2: „Ṣafar ist hier die Schlange des Bauches.“ LA, VI, 131, wo nach Ṣ. s. v. derselbe Halbvers mit dem ersten Halbverse des vorhergehenden Verses in der Qaṣīde bei Mubarrad angeführt ist, sagt: „Der Ṣafar ist eine Schlange, die sich an die Rippen hängt und sie beißt.“) Daß صَغَرٌ später zu einem einfachen Ausdruck für Hunger werden konnte, ist leicht zu verstehn (s. Lane s. v. und Aḍḍād 208).

## Zur Zahl der biblischen Völkerschaften

VON

Samuel Krauß in Budapest.

Es ist mir sehr lieb, daß mein Freund S. Poznański das interessante Thema von der Zahl der biblischen Völkerschaften um neue Daten bereichert hat (ZATW 24, 301—308). Nicht die Zahl 70, respektive 72, die dabei zur Verwendung kommt und die dieses Thema zu einem Kreise ähnlicher symbolischer Zahlen gehörig erscheinen läßt, macht dieses Thema, wie es von Prof. M. Steinschneider jüngst wieder gezeigt wurde<sup>1</sup>, unerschöpflich, sondern die bloße Behandlung der biblischen Völker an und für sich, ein Gesichtspunkt, der in dieser Zeitschrift allein am Platze ist, ist dermaßen über ein weites Feld der Literatur zerstreut, daß man sich, um konzis zu sein, auf wesentliche Momente derselben beschränken muß.

Wir können es dem alten, gelehrten S. Bochart<sup>2</sup> nicht genug danken, daß er auch zum Gebäude dieser Forschung die hauptsächlichste Grundlage niedergelegt hat. Er ist es, der bereits den Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Exegese, daß nämlich jene 70 Völker und Sprachen, diese 72 Völker und Sprachen zählt, konstatiert. Wie diese Zahl durch Lukas X, 1 auch in die Geschichte des Urchristentums hineinspielt (s. ZATW XX, 41),

<sup>1</sup> ZDMG 57, 474—507. Bei den vielen Kleinigkeiten, die Steinschneider zusammengetragen, ist ihm etwas Wichtiges und sogar Biblisches entgangen, ich meine die Angabe des Midrasch, daß in Lev. 19 gerade siebenzig Gebote enthalten seien, die ich in *Revue des Etudes Juives* 47, 36 f. aufgezählt habe.

<sup>2</sup> *Geographia Sacra*, Phaleg, 3. Ausgabe. f. 53 ff.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 26. I. 1906.

hat ebenfalls schon Bochart bemerkt. Die fast dogmatische Natur dieser Zahl finde ich auch in Strauss' „Leben Jesu“<sup>1</sup> gewürdigt, der aus den Kirchenvätern interessante Stellen beibringt<sup>2</sup>. Eine Festigkeit herrscht freilich nicht, denn so gut wie die Juden gelegentlich auch von 71 oder 72 Völkern sprechen, so sprechen umgekehrt auch die Christen hie und da von 70 Völkern und Sprachen.

Die von Poznański in dankenswerter Weise zur Diskussion gestellte Erläuterung der biblischen Völkertafel in dem jüngst veröffentlichten *Midrasch ha-Gadol* ist in der jüdischen Literatur, so weit wir sie jetzt besitzen, die ausführlichste Behandlung unseres Thema, allein auch diese steht weit zurück hinter den mannigfachen Schriften, die das Frühchristentum und später die byzantinische und mittelalterlich lateinische Chronistik über dieses Thema gezeitigt hat. A. von Gutschmid hat in einem Aufsätze, betitelt „Untersuchungen über den Διαμερισμός τῆς γῆς und andere Bearbeitungen der Mosaischen Völkertafel“,<sup>3</sup> Licht in diese weitverzweigte Literatur gebracht. Gutschmid zählt nicht weniger als 24 Bearbeitungen des „Diamerismos“, eine Zahl, die durch neu erschlossene Quellen sich leicht vermehren liesse. Von Gutschmid's Verweisungen habe ich bloß drei Quellen — und das sind die wichtigsten — nachgeprüft: 1. Den *liber Generationis*, angeblich von Hippolytos, und zwar in lateinischer Bearbeitung, wie er von Du Fresne in der Pariser Ausgabe des Chronicon Paschale abgedruckt ist; 2. das Chronicon Paschale, dessen Autor sich seinerseits auf Epiphanius beruft; 3. den Eutychios oder Sa'id ibn Baṭrīk, der schon fast am Ausgange der byzantinischen Chronistik steht. Andere Untersuchungen habe ich nicht angestellt, denn besser als v. Gutschmid könnte ich das Ding ohnedies nicht machen.

<sup>1</sup> Strauss, Leben Jesu, Volksausgabe, 9—11 stereotype Auflage, Bonn 1895, S. 349. Er führt an Clemens Homil. 18,4, was ich verificiert habe und woraus ich weiß, daß unter Anspielung auf Deut. 32,8, dem Ausgangspunkt, ganz in jüdischem Geiste von 70 Nationen und Sprachen geredet wird. Das andere Citat, Recogn. 2,42, entspricht der christlichen Anschauung, denn es spricht von 72 Völkern; s. darüber REJ. 46, 96.

<sup>2</sup> Andere patristische Stellen findet man bei Bochart a. a. O.

<sup>3</sup> *Kleine Schriften*, Leipzig 1894, V, 585—717; siehe auch daselbst 240—273.

Der Diamerismos enthält folgende Rubriken: I. Einleitung, in welcher a) die Grenzen der Erbteile der Söhne Noe's, b) die drei oassen Flüsse, welche sie durchfließen (Euphrates, Geon—Gichon—gris, Nil), genannt werden, c) eine kurze Notiz über den Turmu und die Sprachverwirrung gegeben werden. II. Der eigentliche amerismos, enthaltend a) die Söhne und Enkel eines jeden der ei Brüder und die von den einzelnen Stammv Vätern entsprossenen ölker, b) die Völker nach Erdteilen geordnet; c) die Völker in n drei Gruppen, die die Buchstabenschrift kennen; d) Grenzen s Erbteils; e) Verzeichnis der Länder desselben und f) der seln, wo solche da sind (Ham und Sem), g) Grenzfluß. Diese ibriken kehren bei allen drei Söhnen wieder, u. z. wird erst das bteil 1. Japhets, dann 2. Hams und 3. Sems durchgenommen.<sup>1</sup> . Verzeichnis der 72 Sprachen. IV. Übersicht über die Teilungen d Auswanderungen der Völker. V. Wohnsitze minder bekannter ölker. VI. Verzeichnis der Berge und VII. der Flüsse, endlich III. vielleicht ein Verzeichnis der Städte nach den sieben Klimas. — ie anderen 24 Bearbeitungen des Diamerismos enthalten alle oder en Teil dieser Rubriken.

In Anbetracht vieler Quellen hätte Gutschmid noch eine Rubrik nfnehmen können, und zwar die ausdrückliche Summierung der naanitischen Völker auf 12. So heißt es z. B. im Liber Gene- tionis (=G): Chananeorum sunt patriae cum patre eorum XII. hnlich auch im Chronicon Paschale (=P). Bekanntlich legen dische Exegeten im Namen des Midrasch die Stelle Deut. 32, 8 ihin aus, daß gemeint sei, es hätten in Palästina 12 kanaanitische ölker gewohnt nach Anzahl der Kinder Israels. Ich habe früher esen „Midrasch“ vergeblich gesucht (ZATW 19, 3). Poznański t nun diesen Midrasch im „Midrasch ha-Gadol“ (=M) wieder- funden (ib. 24, 303). Auch verweist er richtig auf den Ausspruch

<sup>1</sup> Diese Reihenfolge ist wichtig, denn in anderen Bearbeitungen, z. B. im ordinum Chronicorum ed. Schoene (in Euseb's Chronik), ferner bei Hamartolus, flux, Theodosius und in den Έκλογαί Ισραήλ, wie auch bei Eutychius, wird m zuerst angeführt, nicht so im Midrasch hagadol, der also, genau die en besseren Quellen kopierend, den jüdischen Standpunkt nicht hervorkehrt.

des R. Simon ben Jochai (2. Jahrhundert), der den ähnlichen Gedanken von einer Relation zwischen kanaanitischen Völkern und israelitischen Stämmen voraussetzt<sup>1</sup>. Ich meine sogar, daß die 12 kanaanitischen Völker von dem Rabbi in ähnlicher Weise aufgezählt wurden, wie es in den Bearbeitungen des Diamerismos geschieht, denn noch finden sich im Texte des Midrasch die Worte  $\text{הָיָה לָאֵלֶּיךָ}$ , was den Beginn einer Aufzählung darstellt<sup>2</sup>, nur hat es die Trägheit der Kopisten zustande gebracht, hier die namentliche Aufzählung ebenso zu unterlassen, wie ich es früher in Bezug auf die 70 Völkerschaften dargetan habe. Wir sehen nun, wie diese rabbinische Auslegung von Deut. 32,8 in den griechischen und lateinischen Bearbeitungen des Diamerismos weiterlebt<sup>3</sup>.

Ein anderer Midrasch, der in diesem Zusammenhange auftritt, mag gleichfalls Erwähnung finden. Unsere Quellen unterlassen es nicht anzumerken, daß Kanaan, als zu Cham gehörig, mit den übrigen Brüdern eigentlich in Afrika sein Erbteil bekam, daß er aber aus Raublust sich im südlichen Syrien, also in Palästina den Wohnsitz erkor. Diese Anschauung begegnet uns zuerst im Buche der Jubiläen (c. 10), und Gutschmid sagt mit Recht, daß es eine Theorie sei, erfunden, um den Besitz Kanaans durch Israel zu legitimieren. Was aber Gutschmid nicht gegenwärtig war, ist der Umstand, daß das ein genuin jüdischer Midrasch ist. So heißt es

<sup>1</sup> Sifre Deut. § 39 p. 78a ed. Friedmann. Zur Begründung seiner These, daß es 12 Länder waren, merkt noch R. Simon b. Jochai an, daß der Geschmack der Früchte eines jeden Landes ein anderer war; die Übersetzung Poznański's also (24,304): wobei aber der Geschmack etc., ist irreführend.

<sup>2</sup> Diese Worte dürfen also weder umgedeutet, noch etwa gestrichen werden, wie es Friedmann zu tun versucht.

<sup>3</sup> Anlässlich der Behandlung der kanaanitischen Völker steckt in diesen Schriften noch ein alter „Midrasch“ oder alte Legende: Girgasi sei nach Afrika ausgewandert (vgl. jerus. Talmud Sebiith VI, 36c, Bacher in Jewish Quarterly Review III, 354 und Krauß in MGWJ 39,6). Der hebräische Wortlaut scheint mir noch hervorzuschimmern aus des Synkellos' Sprache:  $\text{Χαναναῖοι}$  (nicht Girgasi) . . . οὗτοι ἐφυγον ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ. Ich weiß nicht wie Gutschmid (V,623) sagen kann, die Quelle sei Prokop, De Bello Vandal. II, 10,1, wo doch schon Hieronymus in *Onom. Sacra* ed. Lagarde 6,24 p. 33 die Notiz hat: Gergesaeus, colonum eiciens . . . , die offenbar auf jener Legende beruht (גִּרְגָּסִי und שִׁרְגָּסִי).

**2.** B. in dem hier öfters erwähnten M: „In welcher Eigenschaft ~~sassen~~ die Kananäer darin? Sie waren Platzhüter, bis die Israeliten ~~kamen~~“ (col. 180).

Sind wir nun zur Genüge vorbereitet, daß sich unser M in **vielen** Punkten mit den Bearbeitungen des Diamerismos berührt, **so** werden sich auch dessen Angaben über die schreibkundigen **oder** literaten Völker mit den anderen Quellen decken müssen. **Den** Sinn jener Midraschstelle in dieser Richtung zu suchen, fiel **Poznański** gar nicht ein, und darum stand er einem unlösbaren **Rätsel** gegenüber. Es wird sich aber zeigen, daß in einem späten **jüdischen** Midrasch ein Stoff enthalten ist, der im Mittelalter die **Grundlage** einer jeden kirchlichen Chronik gebildet hat.

M hat folgende Rubriken: 1. Provinzen aller drei Noe-Söhne; ihre Zahl ist 104 (im Diamerismos werden 118 Länder gezählt)<sup>1</sup>. 2. Inseln, ihre Zahl ist 69<sup>2</sup>. 3. Alle Sprachen sind 72<sup>3</sup>. 4. Alle Schriften sind 16. — Das ist, was wir die Einleitung nennen könnten, dann kommt das eigentliche Thema. Also selbst das äußere Schema deckt sich vollkommen mit dem, was oben in Bezug auf den Diamerismos mitgeteilt wurde. — Detailsummen a) von Ländern b) Inseln c) Schriften I. des Japhet, II. des Cham, III. des Sem. M folgt also in der Reihenfolge der Noe-Söhne den besseren Bearbeitungen des Diamerismos und nicht denjenigen, in denen Sem an erster Stelle figuriert. Daß dem Autor eine christliche Quelle vorlag, folgt schon aus der Angabe, die Sprachen seien 72, eine Zahl, die so sehr aller jüdischen Tradition zuwiderläuft und sogar

<sup>1</sup> Die Verschiedenheit beruht in einer falschen Auflösung des Zahlzeichens in der einen oder der anderen Quelle.

<sup>2</sup> Im Detail werden allen drei Noe-Söhnen je 33 Inseln gegeben, zusammen also 99 Inseln, weshalb denn Poznański den Text des M in diesem Sinne emendiert. Das ist aber unberechtigt, denn die Uniformierung zu je 33 Inseln kann unmöglich richtig sein, während die Gesamtsumme überliefert sein kann. Übrigens ist es in diesen Quellen eine häufige Erscheinung, daß sich die Summe mit den Details nicht deckt, wie ich es schon in meinen früheren Aufsätzen gezeigt habe. Leider geben uns die griechisch und lateinisch geschriebenen Bearbeitungen keinen Aufschluß, denn in diesen werden zwar die Inseln namentlich aufgeführt, aber nicht summiert.

<sup>3</sup> Das gibt zu denken, denn das ist christliche Ansicht!

in M selbst einen Widerspruch involviert, da oben die Zahl der Völker auf 70 angesetzt wird<sup>1</sup>, und wo doch Völker und Sprachen correlate Begriffe sind.

Wir kommen nun zum hauptsächlichsten Thema unserer Untersuchung, zur Erklärung der Namen der schriftkundigen Völker. Zuerst gebe ich den überlieferten Text von G, von P, von E<sup>2</sup>, endlich von M; dann werde ich gewisse Permutationen und Umsetzungen vornehmen, wie sie in diesen Texten nach Gutschmid's Vorgange unbedingt notwendig erscheinen, um die Quellen in Einklang zu bringen.

G. Qui autem eorum (Japhet) noverunt litteras, hi sunt:  
Hiberi, Latini<sup>3</sup>, Hispani, Graeci, Armeni — 5. — Von Cham:  
Fenices, Ägyptii, Pamphyli, Fryges — 4. — Von Sem:  
Judaei, Persae, Medi, Chaldei, Indi, Assyrii — 6.

P. Οἱ δὲ ἐπιστάμενοι αὐτῶν γράμματα . . . Von Japhet<sup>4</sup>:  
Iberes, Latini, Hispani, Hellenes, Medi, Armeni — 6. — Von Cham:  
Phoenices, Pamphyli, Phryges — 3. — Von Sem:  
Hebraei<sup>5</sup>, Persae, Medi, Chaldaei, Indi, Assyrii — 6.

E<sup>6</sup>. Graeca, Romana, Armeniaca, Hispanica, Jarzanica<sup>7</sup> — 5.  
Aegyptiaca, Punica, Francica<sup>8</sup>, Kankelica<sup>9</sup> — 4.  
Ebraïca, Syriaca, Persica, Indica, Chaldaea<sup>10</sup>, Arabica<sup>11</sup> — 6.

<sup>1</sup> Ich führe noch an den hebr. Text des Testamentum Naftali, herausgegeben von M. Gaster in Proc. of the Soc. of Bibl. Archeology, 16, 115; 70 Engel, 70 Völker, 70 Sprachen.

<sup>2</sup> Eutybios, *Contextio Gemmarum*, nach v. Gutschmid's Auszug.

<sup>3</sup> Mit dem Zusatz: qui vocantur Romani.

<sup>4</sup> Ich schreibe der leichteren Übersicht wegen lateinische Lettern.

<sup>5</sup> Mit dem Zusatz: Οἱ καὶ Ἰουδαῖοι.

<sup>6</sup> Ich ordne auch E in der Reihenfolge der anderen: Japhet, Cham, Sem; im Texte steht Sem an erster, Japhet an letzter Stelle.

<sup>7</sup> Darüber siehe unten.

<sup>8</sup> Nach Gutschmid ist das statt phrygisch gesetzt.

<sup>9</sup> Statt pamphylich; es ist ein Volk nördlich vom kaspischen Meere (Gutschmid p. 691).

<sup>10</sup> Mit dem Zusatz: quae et Babylonica.

<sup>11</sup> Statt medisch; E hat noch Sinensis, Hamyarensis, die ich, als unnötig, nicht aufgenommen habe.



- M. יבוס, רחמי, קפרק, יוני — 5.  
 מקפיל, צדי, אמדק, אנני, פרסי — 5.  
 נומאוכי, כשדי, עברי, אשורי, הלבני, מצרי — 6.

Hier bemerkt man zuvörderst den Unterschied zwischen GPE, die 15 Schriften<sup>1</sup> zählen, und M, der 16 Schriften zählt. Nachdem M für nötig findet zu bemerken, daß Sem um eine Sprache, u. z. die hebräische, mehr erhielt als die anderen zwei, so scheint das ein Zusatz zu sein, und indem wir bei Cham das Wort הלבני streichen<sup>2</sup>, stellen wir die ursprüngliche Zahl von je 5, zusammen 15 Sprachen, wieder her.

Ich versuche nun die fremdartigen Ausdrücke in M zu erklären. קפרק ist ohne Zweifel mit *d* zu lesen: קפרק = Cappadoces<sup>3</sup>. Ebenso steht מקפיל in ממשיל zu emendieren = Pamphyli. אמדק lies אמדק = Phoenices<sup>4</sup>. In dem überaus dunklen אנני muß *Phryges* stecken, lies אמדיני<sup>5</sup>. An Fremdartigkeit gleicht dem noch נומאוכי; Poznański vermutet darin etwa הנרק indische Schrift. Nun haben wir aber bei E Jarzanica = Garzan<sup>6</sup>; es liegt also nahe נוראכי zu lesen = Gurzaci. Ist somit eine arabische, respektive überhaupt semitische Vorlage für M nahe gelegt, so werden wir in רחמי, 1. רחמי mit *h*, die syrische Form für *Rom* erkennen; gewöhnlich wird im Hebräischen רומ geschrieben. Für das am Beginn stehende יבוס bietet sich ungezwungen das fast in allen Quellen erscheinende Volk der *Iberi*; lies יבורי<sup>7</sup>. Es bleibt nur noch צדי übrig, was einer Erklärung bedarf. Ich sehe darin *Sardes*, die Hauptstadt von Lydien,

<sup>1</sup> Die Osterchronik hat zwar für Japhet 12 Schriften, darunter *Cappadoces*, die wir später brauchen werden, allein Gutschmid stellt fest, daß nur 6 ächt seien.

<sup>2</sup> Die hebräische könnte, neben Ägypten, nur Libyen sein, das aber in keinem Texte erscheint.

<sup>3</sup> Cappadoces wie in P bei Japhet. Über קפרק = Kappadokia im Talmud und Midrasch siehe meine Lehnwörter II, 558 u. meinen Artikel „Cappadocia“ in *Jewish Encyclopedia* III, 558.

<sup>4</sup> Ähnlich verschrieben im Midrasch Threni Rabba I, 5; s. meinen Artikel in *REJ.* 46, 223.

<sup>5</sup> Es wurde wegen der Nähe von אמדק, das ihm ähnlich sieht, verstümmelt.

<sup>6</sup> Garzan = Tiflis; ersetzt die iberische Schrift (s. Gutschmid V, 691)

<sup>7</sup> Syrisch ausgesprochen, wie מר = מרמ = Hand.

und in der Tat nannten die Perser das ganze Land nach Hauptstadt Çparda<sup>1</sup>. Es wären also drei untrügliche Zei- daß der Compiler des Midrasch ha-Gadol in diesem St- irgend eine orientalische, syrische, arabische oder persi- Chronik benützt hat: das Wort כדור und יבורי syrisch, צי arabisch, צרד persisch; dabei müssen die ersten Qu- christlichen Standpunkt vertreten haben, wie die Angabe 72 Sprachen beweist. Bei dem Umstand, daß uns M im Je- erhalten geblieben ist, darf die Benützung von orientalis- Quellen von vorn herein wahrscheinlich scheinen. Noch ist Verhältnis des M zu seinen Quellen nicht untersucht worde- es ist ja erst der Teil zu Genesis herausgegeben worden der Editor, S. Schechter, verspricht die Einleitung erst Schlusse der ganzen Ausgabe zu geben — und so ist der vo- erschlossene Sachverhalt für die Beurteilung des ganzen Werkes tig. Unterdessen ist auch Einiges zu Exodus erschienen s. D. mann, Mechiltha de R. Simon ben Jochai. Frankfurt a. M. 19

Jetzt erst sind wir in der Lage, die hier besprochenen 4- so zu ordnen, daß deren Gleichförmigkeit offenbar wird. Zu d- Zwecke werde ich die vier Texte so in einander verweben nicht alle drei Noe-Söhne, sondern immer nur der eine So- allen vier Texten behandelt wird. Kleine Umsetzungen inne- der einen Zeile sind nötig, wie ich bereits angedeutet habe. Reihenfolge ist Japhet, Cham und Sem (I, II, III).

- I. G. Hiberi, Latini, Hispani, Graeci, Armeni
- P. Iberi, Latini, Hispani, Ellenés, Armeni<sup>2</sup>
- E. Jarzan, Rom, Hispani, Graeci, Armeni
- M<sup>3</sup>. Iburi, Rhomi, Cappadoces<sup>4</sup>, Javani, Gursaki<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Gutschmid V, 596.

<sup>2</sup> Hier folgt noch Medi, offenbar am unrichtigen Platze.

<sup>3</sup> Ich transcribiere das Hebräische mit lateinischen Lettern, der (förmigkeit wegen.

<sup>4</sup> Wir erinnern uns, daß auch P Cappadoces hat. Der oriental- Chronik scheinen die Hispani nicht bekannt oder wichtig genug ge- zu sein.

<sup>5</sup> Garzan kann der geographischen Lage nach sehr gut statt Armeni :

- G. [Persae]<sup>1</sup>, Fenices, Aegyptii, Pamphyli, Fryges  
 P. [Persae]<sup>1</sup>, Phoenices, [Aegyptii]<sup>2</sup>, Phamphyli, Phryge.  
 E. [Persica]<sup>1</sup>, Punica, [Arabica]<sup>3</sup>, Kankelica<sup>4</sup>, Francica<sup>4</sup>  
 M. Parsi, Aphenki, Mizri, Pamphyli, Aphirgi  
 L. G. Judaei, Medi, Chaldaei, Assyrii, Indi<sup>5</sup>  
 P. Hebraei, Medi, Chaldaei, Assyrii, Indi<sup>5</sup>  
 E. Ebraica, Sinensis<sup>6</sup>, Chaldaea, Syriaca, Indica  
 M. 'Ibri, [Medi]<sup>6</sup>, Khasdi, Ašuri, [Sardi]<sup>7</sup>

Es wird irgend ein alter Kanon sein, daß man gerade 15 erate Völker annimmt; es ist ein Schema, das zu irgend einer it eine Berechtigung hatte, und das dann beibehalten wurde, ch nachdem sich die Verhältnisse anders gestaltet hatten.

Es ergibt sich aus alle dem, daß man vom frühesten Mittel-ter an in kirchlichen Kreisen fünfzehn Völker für gebildet hielt, e also eine eigene Buchstabenschrift besaßen. Das eröffnet uns ulturhistorisch eine weite Perspective, und schwerlich besitzen wir s alten Zeiten eine ähnliche Notiz, die die Völker nach dem zentlichen Kulturelement der Schrift taxieren würde. Daß alte ulturvölker wie Juden, Griechen, Römer, Assyrier etc. als im sitze eigener Schrift geschildert werden, nimmt uns weiter nicht 'under, wie kommen aber solche halbbarbarische Völker wie erer, Phryger, Meder etc. unisono zu dieser Würde? Poznański t sich redlich Mühe gegeben, die in M erwähnten Schriftarten derwärtig nachzuweisen, da ihm aber die Bedeutung einiger ölkernamen unbekannt geblieben ist, mußten auch diese seine ersuche fehlschlagen. Ich muß jedoch auch noch einem anderen tume entgentreten. Poznański (S. 305) hätte nicht übel Lust,

<sup>1</sup> Aus der dritten Zeile, weil sonst Cham zu wenig hätte, und M hat die Perser sächlich an dieser Stelle. Es ist interessant zu sehen, daß Perser und Meder in en Texten getrennt stehen, trotzdem in der Bibel *פרס ומדי* so häufig verbunden sind.

<sup>2</sup> Ergänzt.

<sup>3</sup> Andere Zeiten; in Ägypten herrschen bereits Araber.

<sup>4</sup> Siehe die Erklärung oben.

<sup>5</sup> Der geographischen Richtigkeit wegen habe ich Assyrii und Indi umgestellt.

<sup>6</sup> Aus erster Zeile!

<sup>7</sup> Aus zweiter Zeile, wenn nicht *הלכני* hierher zu setzen ist.

die Notiz des Talmud (Aboda Zara 10<sup>a</sup>), die Römer hätten weder Schrift noch Sprache, Ernst zu nehmen. So blind gegen kundige Tatsachen waren selbst die talmudischen Köpfe! Ich habe bereits vor Jahren dargetan, wie jene Notiz zu verstehen sei; die Juden wunderten sich, daß in dem von Rom beherrschten Palästina, wie überhaupt im ganzen Orient, nicht die römische sondern die griechische Sprache herrschend war<sup>1</sup>. Darauf greifen auch andere Daten, die im Talmud und Midrasch über die Inferiorität der Sprache Roms zu finden sind<sup>2</sup>. Zu weiterer Anwendung sei hier noch folgender Satz aus dem Talmud angeführt: „Vier Sprachen gibt es, deren sich die Welt mit Recht bedient: des Griechischen (לעז) zum Gesange, des Römischen (רומי) zu Kriegen, des Syrischen (סורי) zur Klage, des Hebräischen (עברי) zur Rede<sup>3</sup>.“

Andere wichtige kulturhistorische Daten, die uns im Talmud erhalten sind, führen uns noch näher zum Ziel, und ihre Mittheilung an dieser Stelle darf um so eher gestattet werden, als sie mit dem Schicksale der Heiligen Schrift zusammenhängen. In Bezug auf die Esther-Rolle, deren Lection am Purim in der Synagoge bekanntlich obligat ist, lesen wir in einem alten tannaitischen Ausspruch:

„Hat er sie gelesen ägyptisch (koptisch), עברית, 'elamisch, griechisch, hat er sich seiner Pflicht nicht entledigt; war es koptisch für Kopten, עברית לעברים, 'elamisch für 'Elamiten, griechisch für Griechen<sup>4</sup>, so hat er sich seiner Pflicht entledigt“ (bab. Megilla 18<sup>a</sup>).

In Bezug auf die Thora, d. i. den Pentateuch, lesen wir analog, jedoch in einer andern Frage, wie folgt:

„Waren sie (die Thora-Rollen) geschrieben koptisch, me

<sup>1</sup> *Lehnwörter*, Einleitung, I, XX.

<sup>2</sup> Bacher, *REJ.* XXXIII, 189; *Agada der pal. Amoräer* III, 172.

<sup>3</sup> Einmal heißt die römische Sprache geradezu „Sprache der Soldaten“ (Lehnwörter p. XXI).

<sup>4</sup> *Lehnwörter* p. XIX.

<sup>5</sup> Dieser Passus nur in alten Editionen und Mss.

„... , 'elamisch, griechisch, obzwar zur öffentlichen Lection untauglich, darf man sie (am Sabbat) von Feuer erretten“ (Sabbat 115<sup>a</sup>). Dieser Passus gehört schon ganz zu unserm Thema, denn es geht von der Schriftart darin die Rede. Dazu kommen noch Sätze, wie: „War sie (die Thora) in welcher Sprache immer, in welcher Schrift immer geschrieben, darf man aus ihr nicht praelegieren“ (in einem etwas spätem Traktat Sefarim=Bücher, I, 8). Anderswo heißt es wieder: „Man darf sie nicht schreiben weder עברית, noch arabisch, noch medisch, noch griechisch“ (Soferim=Schreiber, I, 7). Ferner: „War sie in welcher Sprache immer, in welcher Schrift immer geschrieben, darf man aus ihr nicht praelegieren; sie darf nur assyrisch<sup>1</sup> geschrieben sein“ (ib.). Es muß noch bemerkt werden, daß statt *aramäisch* eine andere Version 'elamisch hat.

Alle diese Stellen sind von W. Bacher in einem Aufsatze zusammengestellt worden, und Bacher ist der Ansicht, daß עברית, welches im Obigen unübersetzt gelassen wurde, Fehler sei für ערבית „arabisch“. Dem gegenüber habe ich bereits vor Jahren behauptet, daß *iberisch* gemeint sei<sup>2</sup>. Der Umstand, daß in den besseren Ausgaben immer עברית plene geschrieben ist, läßt die Emendation in ערבית nicht aufkommen. Im Syrischen ist die Orthographie von *iberisch* dieselbe, mit dem interdialektischen Unterschiede jedoch, daß hier א steht. So אבריא (Payne Smith. *Thes. Syriacus* col. 20), אבריא (ib. col. 136). bei Bar-Ali: אבריא דאנן נרניא Iberer, d. i. Georgier. Das Land selbst heißt אבריא—Iberia ימא דאבריא Meer der Iberer; חמשתא דאבריא „Thermen der Iberer“ ist der Name eines Ortes bei Assemani, *Bibl. Orient.* I p. 406 no. 76 und daraus bei Wright, *The Chronicle of Joshua the Stylite* p. 24.

Im Schriftartenkatalog der Bearbeitungen des Diaperismos fehlen die Iberer nirgends, und so ist es ganz richtig, wenn neben medisch und 'elamisch im Talmud noch die iberische Schrift genannt

<sup>1</sup> Bekanntlich wird die jetzige hebräische Quadratschrift im Talmud „assyrisch“ genannt.

<sup>2</sup> In der ungarischen Zeitschrift *Magyar Zsidó Szemle* XI, 520 f.

<sup>3</sup> Ib. XII, 491 f.

wird. Es ist überaus bedeutsam, daß unter den 15 Schriftarten, doch erst aus 70 respective 72 Sprachen ausgesucht sind, *iberische* immer und zwar an erster Stelle erscheint. Es hat uns sehr überraschen, daß die Iberer, die wir als ein am Kaukasus hausendes wildes Volk uns vorzustellen gewohnt sind, auf einmal als ein Kulturvolk erscheinen. Unser Wissen vom Altertum ist sehr mangelhaft sein, wenn uns solche Überraschungen geboten werden können. Gleichwohl ist an dem Kulturrange der Iberer nicht zu zweifeln, so sehr sind sich hierin alle und disparate Quellen gleich. Im Folgenden gebe ich einige Daten, die ich über die Iberer sammeln konnte.

Die Iberer leiteten sich bekanntlich von König David ab. Armenische Autoren führen sie teils auf Noe (also im Wege der biblischen Völkertafel), teils auf die von Nebukadnezar exportierten Juden zurück<sup>1</sup>. Im biblischen Stammbaum werden die Iberer an Thubal gehängt (Josephus Ant. I, 6, 1)<sup>2</sup>. Er meint, wie Gutschmid richtig sagt (p. 601), die georgischen Iberer; schon Hieronymus hat ihn aber mißverstanden und an die europäischen hispanischen Iberer gedacht. Isidorus setzt den Irrtum fort: Tubal, a quo Iberi, [qui et Hispani]<sup>3</sup>, licet quidem ex eo et Italos suspicentur (IX, 2, 29).

Die Iberer wurden frühzeitig für das Christentum gewonnen. Schon Rufinus um 401 oder 402 erzählt die Legende von ihrer Bekehrung durch die heilige Nonne, dann erzählt sie Sokrates um 440, noch weiter ausgebildet begegnet sie uns bei den armenischen Schriftstellern<sup>4</sup>. In einem Auszuge der Kirchengeschichte oder Chronographie des Theophanes werden Iberer und Inder zusammen als sold genannt, die das Christentum bereitwillig angenommen haben (Anast. Hist. Eccl. ex Theophane p. 35; II p. 47 Bonn). Demgemäß gibt es eine georgische oder iberische Evangelien Übersetzung ber

<sup>1</sup> Siehe Note 2 . . . auf vorhergehender Seite.

<sup>2</sup> Const. Porphyrog., *De admin. imp.*, ed. Bonn p. 197.

<sup>3</sup> Siehe auch Cassel, *Magyarische Altertümer* S. 280. Die Rabbinen setzen Thubal mit Bithynien gleich (MGWJ. 39, 10).

<sup>4</sup> Die eingeschlossenen Worte bilden gewiß eine späte Zutat.

<sup>5</sup> Dieselbe Legende auch in Jemen, s. R. Basset, *Les apocryphes latins* IV, 3 (Paris 1890).

4. Jahrhundert<sup>1</sup>. Wenn jedoch unsere Deutung jener talmudischen Notizen auf die Iberer richtig ist, so gab es eine iberische Bibelversion Alten Testaments bereits im 2. Jahrhundert. In der That haben frühzeitig Juden in jener Gegend gewohnt<sup>2</sup>, und das immer die Voraussetzung einer Bibelversion. Es braucht uns nicht mehr weniger zu überraschen, wenn Epiphanius die Iberer und Sythen zu den Semiten zählt (Ancoratus c. 113)<sup>3</sup>. Wir finden Iberer um 406 sogar in Edessa<sup>4</sup>. Demnach verdient es vollen Ansehen, daß die Iberer ihre eigene Buchstabenschrift hatten. Das arische oder georgische Alphabet hatte zwei Gattungen: die heilige Nationalschrift oder Chutzari und die später daraus entwickelte Cursivschrift Ukedruli (Justi, Gesch. des alten Persiens S. 196).

Außer der iberischen finden wir noch durch den Talmud eine jense medische, 'elamische und koptische Schrift auf das bestezeugt; von diesen kennen wir die koptische noch heute; wenn der Talmud die altägyptische meint, ist es ja noch besser. Ferner dürfte ich, daß in dem rabbinischen Text, in welchem neben עב, also iberisch, „aramäisch“ steht, dieses in „armenisch“ gedeutet werden müsse (ארמית für ארמית in Soferim I, 7). Damit bezeugt auch die armenische Schrift im Talmud. Es ist daher noch ein Gewinn, wenn man den Schriftartenkatalog jener Zeit durch anderweitige Belege bestärken kann. Von den 15 Schriftarten des Katalogs sind im Talmud nicht weniger als 5 bezeugt: koptisch, medisch, iberisch, armenisch, griechisch; zu diesen kommt natürlich noch hebräisch, aramäisch, lateinisch, von denen der Talmud in einem anderen Zusammenhange spricht; neu 'elamisch, was ungefähr dem Pamphylish oder Phrygisch des

<sup>1</sup> Swete, Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900 120. Siehe noch den Artikel „Urtext u. Übersetzungen der Bibel“ aus RE prot. Theol., 3. Aufl., Sonderausgabe, Leipzig 1897 S. 161.

<sup>2</sup> Nach einem Artikel von Ripley über die Anthropologie der Juden, aus „Globus“ reproduciert in „Österr. Wochenschrift“ 1899 No. 40 S. 736.

<sup>3</sup> Vgl. Epstein, Eldad ha-Dani (hebräisch), Preßburg 1891 p. XXXII Anm. 1. Curios ist die Behauptung Ewald's (Gesch. I, 381), „Hebräer“ und „Iberer“ seien namensverwandt: arab. عبرى—deuten, deutlich reden, opp. לע. Siehe Anus su I Sam. 4, 6.

<sup>4</sup> Chwolson, *Ssabier* I, 382.

Diaperismos entsprechen mag<sup>1</sup>. Das meiste Gewicht lege ich jedoch auf den Umstand, daß jüdische und christliche Literaturquellen auch in diesem Punkte in eins fließen.

### Nachtrag.

E. Nestles Ausführungen von den schreibkundigen Völkern in Genesis 10 (ZATW 25, 211f) lagen mir noch nicht vor, als ich meinen den gleichen Gegenstand behandelnden Artikel abgab. Im Punkte des Hinweises auf den *Liber Generationis* begegnete mir uns beide in erfreulicher Weise; das ist nämlich der Punkt, von dem man ausgehen muß, wenn jener Schriftenkatalog eine Erklärung finden soll<sup>2</sup>. Auf den Syrer (bei Lagarde, *Practermisssorum libri duo*, Göttingen 1879, 244—249) bin ich erst durch Nestle aufmerksam geworden. Bezüglich dieser Quelle möchte ich zunächst bemerken, daß sie sich in der Erklärung der Völker- und Ländernamen mit der jüdischen Tradition, wie ich sie anderswo tabellarisch dargelegt habe<sup>3</sup>, nahe berührt<sup>4</sup>.

Dem Syrer zufolge gestaltet sich der Katalog der schreibkundigen Völker wie folgt:

1. Von Japhet 6:

יוניא ואבידיא ורדומיא וארמניא ומדיא ואלמיא

2. Von Cham 4:

מצריא וכושא ומוניקיא והגרויא

3. Von Sem 5:

עברייא ומורייא ובבליא ופרסיא ועילמיא

Der Syrer gehört zu den besseren, weil älteren, Autoren, von denen ich früher bereits hervorgehoben habe, daß sie mit Japhet

<sup>1</sup> Pamphylich und phrygisch redende Juden in Apostelgesch. II, 10; daselbst auch Elamiter.

<sup>2</sup> Zur Vermeidung einer Konfusion will ich bemerken, daß die von Nestle berührten *Excerpta Latina Barbari* von Th. Mommsen (*Monumenta Germaniae Historica IX, Chronica Minora* 1, 98 ff.) *Chronicon Alexandrinum* genannt werden.

<sup>3</sup> Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 39, 1—11 und 49—63.

<sup>4</sup> z. B. Gomer—Gothia (Germania, Sarmatia); Thubal—Bithynia (Asia, Assyria); Thiras—Thrakia; Erech—Orrhoe; Akkad—Nisibis; Kalneh—Ktesiphon etc.



1 nicht mit Sem beginnen; auch zählt er, in Übereinstimmung mit sämtlichen Quellen, 15 schreibkundige Völker, und nicht 16, 2: der diesbezüglich allein stehende M (=Midrasch ha-Gadol). 3 Wir finden bei ihm die Orthographie רומים für Römer, auf Grund 4 dessen ich auch in M רומי (nicht רומי) lese, wie ich oben ausgeführt 5 habe. Da nun alles dafür stimmt, daß der Syrer (= S) die ge- 6 wöhnlichen Wege wandelt und nichts Extravagantes hat, so dürfen 7 mögliche Fehler seines Textes mit Hilfe der anderen Texte verbessert 8 werden. In sämtlichen Texten figurieren, wie aus dem früher 9 sagten bereits feststeht, die *Iberer* in erster Linie; das unver- 10 ändliche מבריא des S muß also מבריא (mit *r*) oder מבריא lauten; 11 1. die Formen, die ich aus dem Thes. Syr. angeführt habe<sup>1</sup>. 12 Auch bei מלפא hilft nur eine Emendation, und wer die mit- 13 geteilten Kataloge vergleicht, wird finden, daß hier *Spanien* am 14 satze ist, weshalb ich denn מספניא lese<sup>2</sup>. Die im Texte darauf 15 folgende Notiz: רמתפסין הכנא (die so erklärt werden): אלניא חלף 16 אלם ist mir nicht recht verständlich, ebenso wenig was hernach 17 in den Arabern gesagt wird. אלניא bedeutet jedenfalls *Hellenen*; 18 1. in demselben Texte: יון ליוניא ואלניא etc. (Javan bedeutet 19 hier und Hellenen), warum die aber statt מלפא stehen sollen, 20 ist nicht klar. Vielleicht hat der Autor den Zustand vor Augen, 21 2: von 554 an wenigstens nominell die griechischen Byzantiner 22 Spanien herrschten; hernach kamen die Araber, und das würde 23 doch die Erwähnung der Araber begreiflich machen. Im Zeitalter 24 des Autors, im 8. Jahrhundert, konnten die Araber in keiner 25 geschichtsbetrachtung fehlen.

Die anderen vom Syrer genannten schreibkundigen Völker sind dieselben, die auch in den übrigen Texten figurieren, und sind ihre Namen ohne weiteres verständlich. Der kulturhistorische Wert all dieser Angaben kann nicht hoch genug bewertet werden.

<sup>1</sup> Der frühe Aufenthalt der Juden in dem asiatischen Iberien, den ich nach Ripley ohne genaues Zitat angenommen habe, wird in „Globus“ 1899, . 76 p. 21—27 behandelt.

<sup>2</sup> In der syrischen Schrift ist die Korruptel leicht zu denken. Vgl. auch meine Annahme, מרסית stehe statt מרסית, also gleichfalls das Fehlen eines „ג“.

Leider sucht man sie vergebens in den gangbaren Darstellungen der Kulturgeschichte, so z. B. hat Ph. Berger<sup>1</sup> kein Wort darüber. Ich muß jedoch gestehen, daß mich Bergers Buch in meiner früher ausgesprochenen Ansicht, die Iberer unserer Texte seien die kaukasischen Iberer, ein wenig schwankend gemacht hat. Berger hat ein schönes Kapitel über die Schrift der Iberer, es sind das aber die spanischen Iberer, auch Keltiberer genannt. Strabon (III, 1, 6) sagt von einem Zweige derselben: „Verglichen mit den anderen Iberern, werden die Turdetaner für die weisesten gehalten; sie haben eine Literatur, Poesien und Gesetze in Versen, die, wie man sagt, sechstausend Jahre alt sind (nach einer anderen Version: die 6000 Verse umfassen); aber auch die anderen iberischen Nationen haben ihre Litteratur, richtiger gesagt ihre Literaturen, denn sie sprechen nicht alle dieselbe Sprache.“ Nur würde man bei dieser Annahme nicht recht verstehen, warum die Spanier nicht bloß separat, sondern auch durch mehrere Posten von den Iberern getrennt genannt werden. Auch ist die Schrift der Keltiberer der phönizischen verwandt, so daß man sie nicht zu den Japhetiten, sondern zu den Semiten zählen würde.

Man muß übrigens dem Syrer eine gewisse Superiorität über den Liber Generationis<sup>2</sup> einräumen, denn er hat eine viel vernünftige Reihenfolge, die zugleich eine Wertschätzung der betreffenden Schriften involviert: Griechen, Iberer, Römer, Armenier, Meder<sup>3</sup>, Hispaner, während die übrigen Texte fast alle mit den Iberern anfangen und auch dann in der Aufzählung keine Gradation erkennen lassen. Es bleibt da also noch manches aufzuklären.

<sup>1</sup> Histoire de l'écriture dans l'Antiquité, Paris 1891.

<sup>2</sup> Man hat ihn auch armenisch; s. Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, 17, 182.

<sup>3</sup> Eine äußere Bezeugung der medischen Schrift besitzen wir auch im Buche Esther, wo die Völker des persisch-medischen Reiches auch nach ihrer Schrift differenziert werden.

## Über die babylonisch punktierte Handschrift No. 1546 der II. Firkowitsch'schen Sammlung (Codex Tschufutkale No. 3).

Von Johannes Weerts.

Die hier zu behandelnde Handschrift gehört mit zu denen, die Abraham Firkowitsch in Tschufutkale (auf der Krim) bei seinem Tode hinterließ. Von seinen Erben wurde die Masse der Manuskripte der russischen Regierung zum Kaufe angeboten, und diese entsandte im Jahre 1874 Dr. A. Harkavy und Dr. Hermann L. Strack zur Untersuchung der Handschriften nach Tschufutkale. Auf das Gutachten dieser beiden Gelehrten wurde die Sammlung von der russischen Regierung angekauft. — In der Baerschen Textausgabe des Buches Hiob wird die hier in Betracht kommende Handschrift als Codex Tschufutkale No. 3 bezeichnet; in dem „Kurzgefaßten handschriftlichen Verzeichnis der biblischen Pergamenthandschriften der II. Firkowitsch'schen Sammlung“ der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg trägt sie jedoch diese Bezeichnung nicht mehr, sondern ist als No. 1546 eingetragen. Der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg bin ich für die Übersendung des Manuskriptes sehr zu Dank verpflichtet, ebenso Herrn Professor von Kokowzoff in St. Petersburg für überaus freundliche Auskunftserteilung.

Die ersten Berichte über die babylonisch punktierten Bibelhandschriften aus Tschufutkale gab H. L. Strack in der Zeitschrift für die Lutherische Theologie und Kirche von 1875. Er sagt dort über sie pag. 606: „Sechs Nummern [der Firkowitsch'schen Sammlung]

folgen in Lesarten und Punktation den Babyloniern. Zwei enthalten Stücke des Propheten Ezechiel, geben also zu interessanten Vergleichen mit der St. Petersburger Handschrift Gelegenheit; die übrigen vier bieten Abschnitte aus andern biblischen Büchern (Exodus, Deuteronomium, Hiob [nämlich Cod. 1546], Chronik) und sind als Unica zu bezeichnen, da dieselben Stellen mit gleicher Punktation sonst nirgends existieren. Noch ein anderer Codex enthält, vor mehreren Blättern mit den gewöhnlichen Zeichen, Hiob 35, 10 — Hiob Ende sowohl nach babylonischer Weise (unregelmäßig) als auch in der üblichen Art (wie es scheint von späterer Hand) punktiert. Auch er gibt, so weit ersichtlich, die orientalischen Lesarten. — Die erstgenannten 6 Nummern haben das babylonische Punktationssystem nicht in derselben bis ins Detail durchgebildeten Form wie der Cod. Babylonicus von 916/17.“ — Weitere und genauere Mitteilungen über unsere Handschrift enthält die Baersche Textausgabe des Buches Hiob, wo Franz Delitzsch in der Vorrede S. IV f. über sie folgendes berichtet: Inter illos codices in oppido Tschufutkale coacervatos inveniebat [Hermann Strack] duo fragmenta Jobi suo in genere singularia. Cod. membraneus No. 8a, formae maximae, 10 folia Jobi, 5 Proverborum, 12 quinque Voluminum (Megilloth) exhibet etc. Alius codex Firkowicianus (Tschuf. No. 3) quattuor folia Jobi continet, unde Strackius nobis varias lectiones ad cap. II—VII enotavit; interpunctio est babylonica, sed ab usitata ratione multifariam remota multoque imperfectior, desunt enim Dagesch et signa vocalium composita: כּאשׁ, אשׁאנא et similia sic scribuntur, ut primae litterae Pathach tiberiense, alteri Pathach babylonicum imponatur et, quod adhuc inauditum, װ superne appicto pusillo װ, װ appicto pusillo ם insignitur. — Franz Delitzsch hat diese Handschrift nicht selbst gesehen, und so kommt es, daß diese Mitteilung nicht vollständig korrekt ist (s. S. 4).

#### 1. Beschreibung und mutmaßliches Alter.

Cod. 1546 enthält 4 Pergamentblätter in Quartformat. Die Höhe der Blätter beträgt  $26\frac{1}{2}$  cm, die Breite  $21\frac{1}{2}$  cm. Jedoch

und die Blätter an der Seite beschnitten, so daß sie nicht mehr die ursprüngliche Breite haben. Auf jeder Seite stehen 24 (eigentlich 23) Zeilen Schrift, jede Zeile ist  $16\frac{1}{2}$  cm lang. Der innere Rand ist etwas über  $2\frac{1}{2}$  cm, der äußere  $1\frac{1}{2}$  cm breit, die Breite des oberen Randes beträgt ca.  $1\frac{1}{2}$  cm, die des unteren Randes 4 cm. Die Blätter haben durch den Aufenthalt in der Geniza sehr gelitten, an der untern Ecke ist ein großes Stück ausgebrochen, auch sonst finden sich manche Löcher und Brüche. Der Inhalt besteht aus Hiob 2, 11 von וַיִּחַד ab bis Hiob 9, 32a. Die Schrift ruht namentlich auf den Hinterseiten z. T. sehr verblaßt, z. T. auch von Flecken überdeckt. Jedoch hat sich die Tinte so eingebeizt, daß fast überall die Schrift, soweit sie erhalten ist, erkennbar ist. Die Vokale stehen meistens links hinter ihren Konsonanten, und zwar stehen u und o stets über dem Zwischenraum zwischen dem Konsonanten, zu dem sie gehören, und dem folgenden; e und Pathach stehen meistens noch über der linken Ecke des Konsonanten, dem sie in der Aussprache folgen; das Qames hat seine Stellung nicht selten sogar mitten über seinem Konsonanten. Wenn i, e, o, u plene geschrieben werden, sind die Vokalzeichen der beiden ersteren meistens, der beiden letzteren stets über die mater lectionis gesetzt. Der Schreiber des Konsonantentextes, der auch der Naqdan ist, hat nicht alle Worte vollständig vokalisiert und durchaus nicht alle Accente gesetzt. Wo die Vokalisation sich mit Leichtigkeit ergab, hat er längeren Worten nicht alle Vokale beigefügt, z. B. וְיִשְׁאוּ, אִמְרָתִי יִדְעָתִי, וְיִשְׁאוּ, אִמְרָתִי יִדְעָתִי, וְיִשְׁאוּ, אִמְרָתִי יִדְעָתִי etc. Kleinere, besonders einsilbige, oder bekannte Worte bleiben vielfach ganz unvokalisiert z. B. כִּי, אֵת, לֹא, וְלֹא, עַל, עַד, אִם, אִז, גַּם, מִי, אֲשֶׁר, יָדוּה, שָׁמַיִם, גַּמְשִׁי, שָׁמַיִם, יָדוּה, אֲשֶׁר, מִי, גַּם, אִז, אִם, עַד, עַל, וְלֹא, לֹא, אֵת, כִּי, וְיִשְׁאוּ, וְיִשְׁאוּ etc. An diesem ursprünglichen Zustand der Handschrift haben mehrere Hände, namentlich durchgehend 2, eine mit schwarzer Tinte, die andere, spätere, mit hellbrauner Tinte, geändert. In dunkler Tinte sind eine Menge Vokale und namentlich auch Schwas, sowie auch Accente nachgetragen; mit hellbrauner Tinte, die seltener auftritt, sind wesentlich Accente, weniger Vokale geschrieben. Auf die Herstellung des ursprünglichen Textes habe

ich viele Mühe und Zeit verwandt, und hoffe, soweit als möglich die Zutaten richtig ausgeschieden zu haben. Metheg findet sich in der Handschrift nie, ebenso kein Paseq; Verbindungsstriche wie Maqqef (s. S. 16) kommen sicher einmal, vielleicht zweimal, vor. ׀ und ׀ sind bisweilen durch ein übergesetztes ׀ und ׀ unterschieden, spätere Hände haben diese Unterscheidung noch an manchen Stellen nachgetragen. Einmal findet sich ein übergesetztes ׀ für Mappiq; ob es von erster Hand ist, ist fraglich. Zur Füllung der Zeilen sind langgezogene Finalbuchstaben nicht verwendet, sondern eine Reihe Punkte zwischen den letzten Worten oder ein paar Häkchen dienen diesem Zwecke. Eine Spät-tiberiensischer Punktation, von der Delitzsch l. c. S. V redet, wenn er sagt, daß כמשׁ, נמשׁ und ähnliche Worte beim ersten Buchstaben ein tiberiensisches, beim zweiten ein babylonisches Pathach haben, ist nirgends zu finden, sondern die Punktation ist rein babylonisch.

Über sein Alter enthält das vorliegende Fragment keine Angabe. Der Schriftcharakter hebräischer Handschriften bietet meistens nur sehr unsichere Kriterien zur Datierung (cf. Kautzsch, Hallesches Osterprogramm 1893 S. VIII; König, Einleitg. ins A. T. S. 18f.), einige Stützpunkte für die ungefähre Bestimmung des Alters lassen sich jedoch in unserem Falle, wie ich glaube, aus der Eigentümlichkeit der Konsonantenschrift beibringen. — Die Konsonantenschrift hat durchgehends eine kleine Neigung nach links. Die Konsonanten zeigen zumeist eckige Formen. ׀, ׀ und ׀ beginnen mit einem starken Haken; der Oberstrich wendet sich, namentlich bei den beiden letzten, von dem Haken aus schräg aufwärts und zeigt rechts eine dicke Ecke. Der untere Strich des ׀ überragt rechts den Vertikalstrich. Das ׀ ist unten einwärts gekrümmt, zuweilen ziemlich weit. Das ׀ hat vorne einen Haken, oben rechts eine abgeschrägte Ecke; der linke Fuß ist mit dem Oberstrich nicht verbunden. Das ׀ wendet sich unten etwas nach links. Das ׀ hat oben ein kleines Häkchen (Strichlein) und läuft von ihm aus nach rechts abwärts; das Mittelstück steigt etwas an und bildet mit dem untersten Teil eine scharfe Ecke. Das ׀ hat oben einen tiefen Einschnitt, der linke Strich ist meist ziemlich

der untere Strich ist abwärts geneigt. Beim **ד** finale ist der Strich geschweift, links unten ist eine Ecke, dagegen rechts Rundung. Der mittlere Teil des **י** ist etwas gekrümmt, der rechte Teil schließt sich in einem breiten Bogen an und ist ziemlich gerad. Das **ב** hat unten links und oben rechts eine Ecke, der obere Strich ist etwas aufwärts gerichtet. Das **כ** steigt von dem oberen Teile aus schräg nach rechts abwärts und bildet oben eine oder nur eine leichte Ecke. Der linke Teil des **ס** ähnelt dem **י**, der rechte Arm tritt in der oberen Hälfte desselben an. Der langgezogene Bogen des **פ** beginnt mit einem nach rechts abwärts gezogenen Haken, steigt dann wieder aufwärts und bildet oben eine scharfe Rundung; die Vertikallinie tritt nahe oder auch etwas weiter an denselben heran. **צ** zeigt unten eine Spitze, der Mittelstrich setzt sich im oberen Teile des linken Armes an. Das **ק** hat oben rechts eine Ecke, der linke Fuß ist gewunden, und der dicke linke Ansatz reicht tiefer als der rechte Fuß hinab.

Unter den Schriftproben, die Eutings Schrifttafel zu Chwolsons *aus inscriptionum Hebraicarum* bietet, finde ich keine, die die scharfere Züge aufweist, als die der Papyrusfragmente von Fajjum (Tafel 97; vergl. die Tafeln von Chwolson im C. I. H. und von Steinschneider in der Zeitschrift f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde 1879), welche Steinschneider ins VIII. Jahrhundert verlegt und von denen Chwolson die älteren sogar ins VII., die jüngeren in den Anfang des VIII. Jahrhunderts setzt. Die Ähnlichkeit des Aussehens des **פ** aus dem Ms. mit dem in diesen Fragmenten war geradezu überraschend; ähnlich sind auch **ב**, **י**, **כ**, **ק**, die beim Vergleich mit den Fragmenten alle charakteristische Formen aufweisen, und **ל**. Auch andere Buchstaben zeigen Übereinstimmungen. Überhaupt ist die allgemeine schräge Richtung aller Ober- und Unterstriche im Ms. und in den Fragmenten auffällig. Das **י** scheint mir mehr dem von Tafel 98 und 108 gleich. Verschieden von den Buchstaben der Fajjumschen Spalte 97 und jünger sind **ס** und **ד**, die aber im Vergleich mit 5 bei Chwolson (3 bei Steinschneider) andere Gestalt haben, Euting nach Faks. 1 angibt; auch **ס** und **ד** haben abweichende Gestalt. Wenn nun auch das Ms. den Fajjumischen Papyrus-

fragmenten an Alter bedeutend nachsteht, so weist sich der Petersburger Cod. Babylonicus gegenüber der ganze Charakter der Schrift als älter aus. Demnach dürfte das Ms. vielleicht im 9. Jahrhundert anzusetzen sein. — Auf keine spätere Zeit scheint auch die Punktation und Masora zu weisen. Diese entsprechen — wie die des Berliner Ms. or. qu. 680, welches Kahle in seinem Buche: „Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden“ behandelt hat — im wesentlichen dem, was die alten Nachrichten über die Punktation und Masora der alten babylonischen Schulen berichten (s. u.), was in dem Cod. Babylonicus von 916/17 nicht mehr gelten kann. Auch in Punkten, welche die alten Nachrichten nicht berühren, zeigt das Ms. ältere Formen als der Cod. Babylonicus. Nach alledem dürfte das Ms. vor dem Cod. Babylonicus geschrieben und seine Punktsetzung im 9. Jahrhundert nicht unberechtigt sein.

## 2. Die Punktation.

a) An Vokalen kommen im Ms. nur die einfachen Vokale  $\dot{a}$ ,  $\dot{u}$ ,  $\ddot{a}$ ,  $\ddot{u}$ ,  $\dot{e}$ ,  $\dot{i}$  vor. Es ist jetzt von den meisten anerkannt, daß  $\dot{a}$  ein seines linken Fußes beraubtes  $\aleph$ ,  $\dot{u}$  ein  $\vartheta$  ist. In der Handschrift — und für  $\dot{u}$  mehr noch in Cod. 5 (Tschuf. 8a), der ich auch untersucht habe — ist die Ähnlichkeit dieser beiden Vokale mit den beiden Buchstaben unverkennbar. Wenn Margoliys (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1893 (S. 172 u. 199) vermutet, daß  $\dot{a}$  nichts anderes sei als das syrische  $\omega$ , welches in frühen syrischen Ms. statt des jüdischen Zeqofo ( $\text{—}^{\dot{a}}$ ) gebraucht wird, und daß das  $\dot{u}$  das jüdische Pethocho ( $\text{—}^{\dot{u}}$ ) sei, so ist das m. E. ein Zeugnis dafür, in den jemenischen Texten diese Vokale von der ursprünglichen Gestalt sich ziemlich weit entfernt haben. Sicher ist ferner, daß  $\dot{a}$  von der mater lectionis  $\dot{\iota}$  hergenommen ist. Dieses  $\dot{\iota}$  ist nicht für das defektiv geschriebene u, sondern auch, oberhalb der mater lectionis stehend, für das plene geschriebene u verwandt worden. Die übrigen Vokalzeichen haben vermutlich im Syrischen ihre Vorbilder. Vergl. darüber Praetorius' Aufsatz in ZDMG 1899 (53), S. 1



ir das Qameṣ chaṭuṭ und das Chaṭef-Qameṣ der tiberien-  
 1 Punktation, die in dieser Handschrift wie im Berliner Ms.  
 . 680 fehlen, stehen die Vokale u und o. Cf. Kahle S. 25 f.  
 las Qameṣ chaṭuṭ ist hier in unbetonter geschlossener Silbe  
 /okal ' gesetzt, z. B. חֹמֶשׁ 3, 19; אֹנוֹי 4, 12; בְּחֹמֶה 4, 21;  
 ב 5, 13; הַשְּׁלֵמָה 5, 23; אֲרוֹחוֹת 6, 18, 19; 8, 13; הַנְּחָלֹתִי 7, 3; אֲמִנִּים 9, 2;  
 9, 27. Das ה (ח) fehlt in diesem Falle zufällig) gibt am  
 usse einer Silbe festen Silbenschluß und wird daher hier wie  
 Nichtgutturalen behandelt, z. B. תְּהִלָּה 4, 18; בְּצִדְרִים 5, 14;  
 א 5, 24. Ähnlich (s. u.) מַעֲלֵל (ו) 7, 2. Wo dagegen ein tonlanges  
 n der tib. Punktation beim Fortrücken des Tones sich verkürzt  
 1 durch Qameṣ chaṭuṭ ausgedrückt wird, behält es hier das  
 icken ' , z. B. תִּשְׁכֵּן עָלַי 3, 5; זָכַר נָא 4, 7; אֲחִישָׁךְ פִּי 7, 11; viel-  
 icht soll hier kein Aufgeben des Wortakzentes beabsichtigt sein.  
 ür das Paradigma נִקְמָה kommt keine Form vor. Auch statt des tib.  
 haṭef-Qameṣ werden hier die Vokale u und o geschrieben. Bei  
 alautender Gutturalis steht hier ursprüngliches u in offener Silbe,  
 . B. וְרִבּוֹת 3, 14; ebenso auch in שָׂרִישׁ 8, 17, wo ja auch bei den  
 Tiberiensem volles Qameṣ chaṭuṭ steht. In אֲנִיחֹת 9, 26 ist von  
 päterer Hand der vordere o-Laut zu u geändert. Das Festhalten  
 ines kurzen o-Lautes zeigt sich — entsprechend dem Chaṭef-  
 ameṣ der Tiberienser in נִנְיָהוּ, נִינְיָהוּ etc., Kautzsch § 10 h — in  
 en Imperfectis Qal vor Suffixen, z. B. יִדְרְשׁוּ 3, 4; וְהָתְּפַקְדָּנוּ 7, 18  
 on dem im Ms. nur die Vokale stehen, die Konsonanten aus-  
 ebrochen sind); עֲזֹבָה . 9, 27; תִּמְכַּלְנִי 9, 31. Ebenso ist ein  
 üchtiger o-Laut festgehalten in לִבְקָרִים 7, 18 (von dem wieder  
 ie ersten Konsonanten ausgebrochen, die Vokale aber vorhanden  
 ind).

Statt des Segol, welches der babylonischen Punktation fehlt,  
 tehen die ihm zugrunde liegenden Vokale ˆ, ˊ, ˋ. In den  
 meisten Fällen entspricht dem Segol ein ˆ, welches ja nicht bloß wie  
 , sondern auch wie ä, ë gesprochen worden ist. ˆ steht in allen  
 iegolaten in der zweiten Silbe (dementsprechend auch in dem  
 mperf. cons. אֲתֵלֵא 4, 5) und in der ersten Silbe derer nach der Form

קָמַל. Ebenso findet sich <sup>ˆ</sup> in dem Affirmativ תָּם, z. B. וְהָיָה 6,21, in den Suffixen כֵּם und הֵם, z. B. מִנִּיכֵם 6,28, עֲנִיכֵם 2,12. Weiter haben <sup>ˆ</sup> die Suffixa Verbi mit dem sog. Nun energicum, z. B. שִׁמְעֵנָה 5,27; תִּגְדְּלֵנוּ 7,17; auch die entsprechend verstärkten Suffixe der Partikeln, wie וְאֵינָנוּ 3,21; מִמֶּנִּי 6,13. Ferner steht <sup>ˆ</sup> für ursprüngliches ai, so bei den לֵיה : יִרְאֶה 3,9; אֹדֶיה 3,16 und bei den Pluralsuffixen der 2. ps. masc. u. der 3. fem., z. B. מִלֶּךְ 4,4; עֲדֶיךָ 4,5; עֲדֶיהָ 6,20. Weiter für das tib. Segol beim Suffix der 2. ps. sg. masc. in Pausa, z. B. כְּסִלֶּתְךָ 4,6 und für das Segol, welches in der tib. Punktation vor Gutturalen mit Qameṣ bei aufgehobener Verdoppelung eingetreten ist, z. B. in לַעֲמֹר 7,21, נִהְיֵיתִי 6,10. Auch in מִנְהוּ 4,12 (tib. מְנִהוּ) findet sich <sup>ˆ</sup>. — <sup>ˆ</sup> steht für das tib. Segol, wo dasselbe durch Maqqef oder Zurückziehung des Tones aus ursprünglichem ē entstanden ist, z. B. in בָּ 5,27 (tib. בָּךְ); יֵשׁ 6,6 (tib. יֵשׁ); תִּמְלֵל 8,2 (tib. תִּמְלֵל); וְיֵסֶךְ 3,23. Ob hier (wie bei o S. 7) ebenfalls keine Enttonung beabsichtigt ist, läßt sich nicht entscheiden. — Endlich wird für das tib. Segol <sup>ˆ</sup> geschrieben. So werden die mit ה anlautenden Verba im Imperf. Qal fast stets mit <sup>ˆ</sup> geschrieben, z. B. יִחַשְׁבוּ 3,9; תִּחַשְׁבוּ 5,24; יִחַשְׁבוּ 6,20; יִחַשְׁבוּ 8,17; und die 1. pers. sing. hat wie die andern, z. B. וְאֵנִי 3,11; וְאֵשְׁכֵם 3,13; וְאֵכֶם 5,3 etc.; ebenso im Hithp., z. B. אֶתְחַנֵּן 9,15. Ferner steht <sup>ˆ</sup> in den mit Gutturalen beginnenden Nominibus, z. B. מִחֻזֵּנוֹת 4,13; אֲבִיחֵן 5,15 etc., sowie in der Präposition אֶל (Ausn. 5,5 וְאֶל.)

Eigentümliche Lautbezeichnungen finden sich in einigen Formen. In קִצְרוֹ 5,5 ist beim Suffix der 3. ps. sg. masc. eine Neigung nach u angedeutet, die sonst nirgends hervortritt. Bei עֲוִלָּה 6,29 (dagegen 6,30 עֲוִלָּה) und יַעֲוֹת 8,3b (dagegen 8,3a יַעֲוֹת) kommt die halbvokalische Natur des ו zum Ausdruck. Ebenso bei וְהָיָה 6,2, welches dem tib. וְהָיָה : קִרִי (Kt. וְהָיָה) entspricht. — Cf. Kahle S. 26, 3. — Eine Besonderheit der Schreibung — abweichend auch von der Schreibung des Berl. ms. or. qu. 680 — zeigt sich ferner, wenn <sup>ˆ</sup> mit Schwa mobile am Anfang eines Wortes stehen sollte. Anstatt des Schwa mob. findet sich dann stets ein i

geschrieben, das jedenfalls sehr flüchtig gesprochen sein und sich von dem Schwa mobile nicht sehr unterschieden haben wird; so z. B. יִבְעֲתוּ 3,5; יְהִי 3,7; יִנִּיעַ 3,17; יִקִּימוּן 4,4; יִנָּב 4,12; יִסְדֹּם 4,19 etc. Tritt dazu beim Verbum 1 cons. Imperfecti, so entsteht vorn ein Diphthong, z. B. יִקְלֵל 3,1; וְיִשְׁלַחֵם 8,4. Tritt ein mit Schwa zu sprechendes Präfix vor, so ist die Behandlung, wie es scheint, eine verschiedene gewesen. Einerseits findet sich וְיִחְפְּרוּ 3,21, mit dem i-Punkt etwas links über dem ו, und וְכִימֵי 7,1; andererseits בִּימֵי 3,6; וְיִבְנֶעֱנִי 6,9, mit dem i-Punkt etwas rechts vom ו, namentlich im letzteren Falle.

b) Das Zeichen für Schwa ist ein horizontaler Strich über der linken Seite des Konsonanten, zu dem es gehört; bei ל steht es z. T. links, z. T. rechts. Hierzu cf. Kahle S. 29f. Das Schwa ist bei weitem nicht so häufig gesetzt, wie in der tiberiensischen Punktation. Oft ist es von späterer Hand nachgetragen, und die neuen Zeichen sind nicht mit voller Sicherheit von den alten zu scheiden, namentlich wo die Schrift verblichen ist. Der Strich steht für Schwa mobile und auch für Schwa quiescens. Weitaus am meisten bezeichnet er allerdings Schwa mobile, aber in einer Reihe von Fällen kann er doch nur Schwa quiescens sein, so in חֲמִשׁ 3,19; שְׁקִמְתִּי 3,26; מִנְהוּ 4,12; יִפְדֶּר 4,17; מִשְׁרִישׁ 5,3; תִּמְאֵם 5,17; יִתְחַן 9,12; וְיִשְׁלַחֵם 9,4; הַנְּחִלְתִּי 7,3; יִכְבֹּד 6,3; וּמִקֵּדָה 5,24; תִּרְפִּינָה 5,18. Im ganzen fehlt aber auch das Schwa mobile noch häufiger als es gesetzt ist. Eine Regel ist bei seiner Setzung, so weit ich sehen kann, nicht beobachtet; denn allen Fällen, in denen es steht, lassen sich solche, in denen es nicht steht, gegenüberstellen. So z. B. חֲדָלוּ 3,17 und בְּגָדוּ 6,15; זָכַר 4,7 und זָכַר 7,7; יִחְשְׁכוּ 3,9 und וְיִזְקוּ 2,12; תִּחְזֹק 4,3 und תִּמְלֵל 8,2; נִדְהָה 6,13; וְיִחְפְּרוּ 3,21 und תִּגְדְּלוּ 7,17; הִמְמַלְאִים 3,15 und הִמְחִכִּים 3,21; מִבְּלִי 6,6 und מִבְּלִי 4,11, 20; שְׁאֵלְתִּי 4,10 und שְׁאֵלְתִּי 6,8; וּלְנִחְמוּ 2,11 und תִּנְחַמְנִי 7,13; הִפְכֵם 9,5 und הִלִּיכוֹת 6,19; הָיִשׁ 6,30 und הִלֵּא 7,1. Auch bei den Praefixen ב, כ, ל kommt es bald vor, bald fehlt es, so daß ich keinen einzigen Fall habe konstatieren können, in dem es regelmäßig oder überwiegend steht. Dagegen

unterbleibt, wenn von zwei zusammenstoßenden Schwa mobile das erste zu Chireq wird, regelmäßig die Schreibung des zweiten Schwa, z. B. <sup>ו</sup>בְּנֵי, <sup>ו</sup>לְפָנַי, <sup>ו</sup>לְמַשְׁכָּנִי, <sup>ו</sup>בְּשַׁעֲרָה, <sup>ו</sup>כְּשִׁכּוֹר etc. Ebenso fehlt der Schwastrich stets bei ׀ „und“ vor dem Substantiv, Adjektiv, Pronomen, Adverb und der Präposition; die einzigen Ausnahmen sind: <sup>ו</sup>אֵינָנוּ 3, 21, <sup>ו</sup>אֵתָם 4, 6 und <sup>ו</sup>הֵי־תִי 6, 2. Auch beim ׀ consecutivum Perfecti findet es sich nur zweimal, in <sup>ו</sup>יִדְעָה 5, 24, 25; ferner nur in 4 Fällen beim ׀ copulativum des Imperfects, nämlich in <sup>ו</sup>אֵנֻעַ 3, 11, <sup>ו</sup>יִחַלְטָהּ 3, 21, <sup>ו</sup>יֵאֵל 6, 9 und <sup>ו</sup>תַּעֲבִיר 7, 21, wogegen das ׀ consecutivum des Imperfects meist (aber nicht immer) sein charakteristisches ׀ beim ׀ hat. Bemerkenswert scheint mir noch, daß in <sup>ו</sup>תִּרְאוּ 6, 21 (tib. תִּירְאוּ) das Schwa fehlt, (es ist allerdings nachgetragen).

Die Copula ׀ wird genau so behandelt wie im Berl. Ms. or. qu. 680. (Cf. Kahle, l. c. S. 26 f.). Vor jedem Konsonanten, die Labialen eingeschlossen, der einen vollen Vokal nach sich hat, hat das ׀ kein Zeichen über sich, ist also wohl mit Schwa gesprochen, z. B. <sup>ו</sup>וְיָרֵחַ 4, 9, <sup>ו</sup>וְיָמֵה 5, 2, <sup>ו</sup>וְיִמְלֹכָה 5, 6, <sup>ו</sup>וְיִמְדֵּךְ 5, 15, <sup>ו</sup>וְיָרֵחַ 8, 2 etc. Dagegen wird vor jedem Konsonanten mit Schwa, auch den Labialen, das ׀ mit kurzem i gesprochen, z. B. <sup>ו</sup>וְלִנְחָמוֹ 2, 11, <sup>ו</sup>וְיִדְעָה 4, 14, <sup>ו</sup>וְיִחַלְטָהּ 4, 18, <sup>ו</sup>וְלִכְתָּן 5, 22, <sup>ו</sup>וְיָתֵהּ 6, 10, etc. <sup>ו</sup>וְבָנֵי 4, 11 und 5, 7 ist als unvollständig vokalisiert zu betrachten. Eine irrtümliche Punctuation liegt wohl vor in <sup>ו</sup>וְכִימָה 9, 9. Daß die letztere Behandlung des ׀ copulativum die altbabylonische ist, ergibt sich aus einer Bemerkung des babylonischen Juden Isaak ben Eleazar, der nach L. Dukes (Literaturblatt zur Zeitschrift „Der Orient“ von 1846 No. 45) am Anfang des 13. Jahrhunderts gelebt haben soll, in seinem Buche סֵפֶר הַרְקָמָה. Ich zitiere diese Stelle in der berichtigten Kahleschen Übersetzung: „Wenn ׀, das mit einem Worte verbunden ist, neben einem mit Schwa mobile punktierten Konsonanten steht, so hat dies ׀ die Aussprache eines mit Schureq versehenen ׀, wie z. B. in <sup>ו</sup>וְיִמְלֹכָה, <sup>ו</sup>וְיִמְדֵּךְ. Dies ist die Lesung der Sefardim; aber die Babylonier lesen es (das ׀) entsprechend seinem gewöhnlichen Klange“ (s. dazu auch Kahle S. 4).

c) Die Behandlung der Gutturalen ist dieselbe wie im Berl.  
2s. or. qu 680. (Cf. Kahle S. 30ff.)

Am Silbenanfang steht bei א und ע der volle kurze Vokal a offener Silbe. So bei א z. B. in אִסְרִים 3, 18, אֱלֹהִים 4, 9 u. ö., אֲנֹכִי 5, 6, אֲנִי 5, 17 u. ö., אֱלֹהִים 5, 26, מִאֲנִי 6, 7. So findet sich volles a in der i. ps. sg. Imperf. Piel, z. B. אִחַל 6, 11, אִחַל 6, 28, אִחַל 7, 11 (wozu die 3. ps. יִחַל etc. lauten würde); אִחַל 5, 2, 3 hat sich sogar das י in offener Silbe (in der Schrift) erhalten (N. F. qīṭl, s. Barth, Nominalbildung § 29a). Weiter bei ע: עָנַנּוּ 3, 5, הִעָלִיתִי 3, 8, וַיַּעַז 3, 14, עָרוּמִים 5, 12, נִדְעָו 6, 17, רִיעָם 6, 27 etc. Daß hier der volle kurze Vokal in offener Silbe steht, weist auf eine frühere Stufe der Vokalentwicklung vor Ausbildung der Chateflaute, cf. Lagarde, Übersicht über die im Aram.; Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina S. 11 Abschn. 18. Kahle, l. c. S. 27. Bei ה und ח steht dagegen im Silbenanfang Schwa mobile; dasselbe ist auch da vorauszusetzen, wo es nicht beschrieben ist. Z. B. חֲכָמִים 5, 13, חֲמָתָם 6, 4, הֲלִיכָה 6, 19, הֲיִיתָם 6, 21, חָלָה 6, 21, שָׁחַדוּ 6, 22, תִּנְחַמְנִי 7, 13, בְּחַלְמוֹת 7, 14, חָדַל 7, 16, חָכַם 9, 4, הִפְכֹּחַ 9, 5, אֲבִחְרֶה 9, 14. Verschieden behandelt ist ה interrogativum. Es kommt vor in הִנֵּנִה 4, 2, הִלָּא 4, 6, הֲאֵנוּשׁ 4, 17, הִלָּא 4, 21, הִי 5, 1, הִינֵהָק 6, 5, הֲאֵכֹל 6, 6, הֲכִי 6, 22, הֲלֹהוּכָה 6, 26, הִישׁ 6, 30, הִלָּא 7, 1, הִים 7, 12, הִלָּא 8, 10, הִינָאָה 8, 11. Die Regel, nach der es behandelt ist, ist offenbar die, daß es mit Schwa mobile versehen ist, wo ihm ein kurzes Wort folgt; dagegen hat es den vollen Vokal, wenn der Wortaccent weiter zurückliegt. Bei הֲאֵכֹל 6, 6 ist unvollständige Vokalisation anzunehmen. — Steht vor א und ע, wenn sie in der tib. Punktation Chatef, hier also den vollen Vokal in offener Silbe haben, ein Konsonant mit Schwa nobile, welcher letzteres in der tib. Punktation zu dem vollen im Chatef enthaltenen Vokal umgebildet wird, so bleibt hier das Schwa nobile bestehen, z. B. שְׁאֲנִי 3, 24, וְאִשׁ 3, 25, כְּאִשׁ 4, 8, שְׁאֲנִת 4, 10, שְׁאֲלָה 6, 8, כְּאִמִּיק 6, 15, לְאֲנֹשׁ 7, 1; בְּעָדִי 3, 23, וְעָדִי 4, 2, בְּעָבְדִי 4, 18, וְעָדִי 5, 13, כְּעָלוֹת 5, 26, בְּעָדִי 6, 22. Bei ח mit Schwa mobile hat

in dem einen vorliegenden Falle das vortretende Praefix ב den Vokal ä erhalten: בְּחִלּוֹת 7, 14; für ה findet sich kein Beispiel.

Am Silbenschluss bleibt Schwa quiescens beständig bestehen bei ה und ח; bei ה z. B. in תְּהִלָּה 4, 18, בְּזוּרִים 5, 14, אֶחָד 5, 24; bei ח in יְחָדוֹ 2, 11, מַחֲשָׁבוֹת 5, 12, יְחַמּוּל 6, 10, וְיַחֲפֹר 6, 20, אֶחָדִישׁ 6, 24, תַּחֲשֹׁבוּ 6, 26, אֶחָשֶׁךְ 7, 11, יַחֲזִיק 8, 15, 20 etc. Bei א und ע am Schluß der Silbe tritt der Silbenvokal meistens hinter diese Konsonanten. So steht der Silbenvokal hinter א in יֶאֱתִינִי 3, 25, יֶאֱמִין 4, 18, יֶאֱוִין 9, 16; ausgelassen in der Schrift ist das ׀ hinter dem א in שְׁאֲנֹו 3, 18. Die 1. Person sg. lautet אֶאֱמִין 9, 16; und 6, 11 (mit Auslassung des ׀ in der Schrift beim Praefix) אֶאֱדִיךְ. Auch in den Formen וַיֵּאֱמֹר 3, 2, יֵאֱבֹד (דו) 4, 20, יֵאֱכֹל 5, 5, תֵּאֱבֹד 8, 13 hat der Vokal seinen Standpunkt hinter den א. Hinter ע steht der Silbenvokal in תַּעֲשֶׂנָּה 5, 12, שְׁבַע (ב) 5, 19, יַעֲרֹכֶנִי 6, 4, פָּעַל (ו) 7, 2, יַעֲלֶה 7, 9, וְתַעֲבִיר 7, 21, הַמַּעֲתִיק 9, 5, תַּעֲשֶׂה 9, 12; die 1. Pers. sing. lautet עֹאֲבֶה 9, 27, אַעֲנֶנּוּ 9, 32, ferner mit fehlendem ׀ beim א in אַעֲנֶנּוּ 9, 14, אַעֲנֶה 9, 15. In 7, 21 sollte man statt וְתַעֲבִיר erwarten, wie auch nachpunktiert ist. Wenn sich auch einmal bei ח am Schluß der Silbe die Nachsetzung des Vokales findet, in יַחֲשֹׁכוּ 3, 9, so ist das wohl nicht anders zu beurteilen als in den Formen וַיִּקְרָעוּ u. וַיִּזְרְקוּ 2, 12, וַיִּפְשְׁעוּ 5, 14, wo überall der betr. Vokal zuweit nach links geraten ist. Eine besondere Merkwürdigkeit bei ע ist ferner, daß ihm wenn es nach langem ׀ am Schluß der Silbe steht, in einigen Fällen ein Pathach nachgesetzt wird; so in אֶמְנֹעַ 3, 11, מַעַ (אש) 4, 16. Anderswo fehlt dieser Zusatzlaut, z. B. רָע 5, 19, לַמַּסְנֶע 7, 20, נִדָּע 8, 9, אֶרְשָׁע 9, 29 (in 7, 20 u. 9, 29 ist er nachgetragen). Es kommen aber auch eine ganze Anzahl Formen vor, in denen der Silbenvokal der gewöhnlichen Schreibung gemäß vor א u. ע steht, so vor א in יֵאֱבֹדוּ 4, 9, וַיֵּאֱמַדְךָ 5, 25, וַיֵּאֱבֹדוּ 6, 18; vor ע in den Perfectformen des Qal (wie im Berl. ms. or. qu. 680, nach Kahle S. 52) וַיִּדְרֹעַ 5, 24, וַיִּשְׁבַּעְתִּי 7, 4, ferner in תִּנָּע 4, 5, וַיִּשָּׁע 5, 15, יִנָּע 5, 19, וַיִּדָּע 5, 27, יַעֲלוּ 6, 18, אֶדָּע 9, 21.

Wie ist nun die merkwürdige Behandlung des  $\aleph$  und  $\yod$  zu klären? Wenn das  $\yod$  als ein durch starke Annäherung der Immbänder an einander hervorgebrachter stimmhafter Reibelaut (starker Kehlkopfpreßlaut) gedacht wird, kann es sich anhören, als ob der Silbenvokal hinter ihm und vor ihm ein Schwa stände.asselbe berichtet A. Socin (Diwan aus Centralarabien, 3. Teil pag. 206 (§ 171)) über die Aussprache der Beduinen in solchen Fällen, besonders bei  $\yod$ , aber auch bei anderen Gutturalen. Ähnlich wie  $\yod$  muß auch  $\aleph$  in diesem Falle gesprochen sein, nämlich als stimmloser Kehlkopfexplosivlaut. Auffällig jedoch ist es, daß auch

Formen wie  $\aleph\text{אלל}$ , die erst durch Aufhören des Konsonantenorts des  $\aleph$  entstanden sind, der Silbenvokal z. T. hinter dem  $\aleph$  geschrieben wird.

Den Gutturalen fehlt ferner hier wie in der tib. Punktation die Fähigkeit der Verdoppelung. Statt der Verdoppelung findet sich sog. Dagesch forte implicitum, z. B.  $\text{תבעני, תנחני, ולנחני}$ , wo das völlige Aufgeben der Verdoppelung und Dehnung des vorhergehenden Konsonanten, z. B.  $\text{הארם, האקב}$ ; dieses Aufgeben der Verdoppelung geht sogar weiter als in der tib. Punktation, indem von den Stämmen secundae gutturalis ח und ע bei i die Verdoppelung völlig aufgeben, z. B.  $\text{שחור 6, 22, כחור 6, 10, בעותי 6, 4, ו 8, 18.}$

Das Pathach furtivum nach einem heterogenen langen Vokal wird hier nirgends geschrieben z. B.  $\text{לננוע, ושלח, אלוה, ינוח}$  etc.

Über die Annäherung der Gutturalen an die andern Konsonanten durch Schreibung von Pathach und Chireq bei ihnen statt s. tib. Segol s. unter Segol. Als Ausnahmen sind hier noch hinzuzufügen, als den gewöhnlichen Bildungen analog, die Formen  $\text{יחד 3, 6, יח 6, 10.}$

Daß diese von der der tiberienschischen Punktation stark abweichende Behandlung der Gutturalen nach den Bemerkungen Saad's im Kommentar zum Buch Jesira IV, 3 über die 42 Eigentümlichkeiten der Tiberienser bei den Gutturalen und die 17 der Babylonier

die altbabylonische ist, hat Kahle l. c. S. 31 ff. wahrscheinlich gemacht. Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf die eingehende Kahlesche Erörterung.

d) Auffallend selten ist der Gebrauch von Dagesch und Rafe. Dagesch kommt von erster Hand nur 9 (vielleicht 10) mal, Rafe 11 mal vor. Das Dagesch wird durch den Buchstaben י<sup>1</sup> bezeichnet. Auch für das Rafe wird, was sich sonst noch nirgends gezeigt hat, ein Buchstabe verwandt und zwar p. Es ist dies p offenbar der Anfangsbuchstabe des Wortes **מִפְּ**, welches hier wie in dem noch zu erwähnenden masoretischen Codex aus Tschufutkal und der Masora des Berl. Ms. or. qu. 680 zur Bezeichnung des Rafe gebraucht wird. Aus diesem Rafe wird sich die Gestalt des Rafe, wie sie in den südarabischen Handschriften sich findet (<sup>1</sup>), entwickelt haben. Sobald man das Zeichen häufig brauchte, wie schon im Berl. Ms. or. qu. 680, fing man an, es in einem Zuge zu ziehen. In dem Berl. ms. or. qu. 680, welches ich daraufhin verglichen habe, kann man den Übergang stellenweise noch erkennen. Meistens ist dort allerdings das Rafe oben rund und der Bogen kurz; zuweilen ist aber der Bogen etwas länger und auch an der Stelle, wo beim p der Bogen und der Vertikalstrich an einandertreten, eine Ecke geblieben, vereinzelt ist auch abgesetzt und so das p noch zu erkennen. Auf diese Weise hat sich der Übergang vom Buchstaben zum freien Zeichen vollzogen.

Von den 10 Dagesch stehen 9, von den 11 Rafes 10 bei einer **בְּנִיכָה**. Ein wesentlicher Zweck beider Zeichen dürfte also der gewesen sein, die verschiedene Aussprache dieser Konsonanten anzuzeigen: die Aussprache als Spiranten bezeichnet Rafe, die als Explosive Dagesch. Dementsprechend steht Dagesch auch für Dagesch forte und Dagesch lene. Daß aber Dagesch und Rafe nicht bloß diese Bedeutung hatten, zeigen die 2 Fälle, wo sie auch bei andern Konsonanten stehen: 4, 8 Dagesch bei ד, 4, 9 Rafe bei ל. Bei ihrem seltenen Vorkommen erwartet man, daß diese

<sup>1</sup> Ich erinnere mich, in einem Aufsatz Strack's das Wort, dessen Anfangsbuchstabe das י ist, gelesen zu haben, habe die Stelle jedoch nicht wieder finden können.



Zeichen nur da gesetzt werden, wo die Aussprache besonders zweifelhaft sein konnte. Das trifft aber nur in beschränktem Maße zu. Zur Verdeutlichung der Form steht Dagesch 5, 4 bei וִידְכֹא, auch 4, 20 יִכְתֹּ ו 3, 24 וִיחֹ sind als solche Fälle anzusehen. In יִדְכֹא 4, 19, wo das ך der Gestalt nach von jüngerer Hand zu sein, der Farbe der Tinte nach aber mit der der Konsonantenschrift übereinzustimmen scheint, wird die unrichtige Lesung aus 5, 4 stammen. In einem unvokalisierten Texte würde weiter das Dagesch bei נִשְׁמֹ 3, 9 und נִדְחֹ 6, 13 bedeutsam sein, auch bei לִנְחֹ 6, 7 mehr Berechtigung haben als es jetzt bei der Seltenheit des Dagesch hat. Schwer erklärlich ist die Bedeutsamkeit des Dagesch in וִיכֹ 2, 12, und auch in עֲכִישׁ 8, 14 sollte man die Verdeutlichung selbst in unvokalisiertem Texte nicht für nötig halten. Andererseits fehlt das Dagesch da, wo man es für zweckmäßig erachten sollte; so ist es z. B. יִחֹ 6, 3 (tib. יִחֹ) erst von späterer Hand nachgetragen, es fehlt beim Artikel, z. B. הַכֹּחֹ 2, 13, meistens auch beim ך cons. Imperf., wenn das charakteristische nicht geschrieben ist, z. B. 3, 26; 7, 15 etc. — Eine besondere, nicht mehr zu erkennende Bedeutung muß das Dagesch bei עֲמֹ 4, 8 gehabt haben. Das ם dieses Wortes ist, abgesehen von 3, 10, wo das ganze Wort unvokalisiert ist, auch sonst, wo עֲמֹ vorkommt, von späterer Hand mit Dagesch oder auch Rafe versehen; so hat es 5, 6 und 7, 3 späteres Dagesch, 5, 7 späteres Rafe.

Ähnlich wie mit dem Dagesch verhält es sich mit dem Rafe. Für die Verbalform bedeutsam ist das Rafe in וְתִכְרֹ 6, 27. Statt daß dem ך copulativum beim Imperfectum Schwa übergesetzt ist, hat der folgende Buchstabe Rafe erhalten in וְתִכְרֹ 4, 5; auch in יִכְרֹ 4, 9 wäre, da der Text nicht vollständig vokalisiert ist und das Präformativ des Piel ך lautet, ohne das Rafe ein Irrtum möglich. In unvokalisiertem Text wäre das Rafe bei וְתִכְרֹ 6, 10 wichtig. Kaum oder nicht mißverständlich auch in unvokalisiertem Text sind folgende Formen, bei denen Rafe steht: הַעֲתִידִים 3, 8; נִכְדֹ 4, 7; נִכְדֹ 6, 17; יִלְכֹ 6, 18; שִׁנִּיתִי 6, 24. Von einer verschiedenen Aussprache der נִכְדֹ nach einem st. cs. auf e, die Kahle l. c. S. 37

erwähnt, finden sich auch hier Spuren: bei אִמְרֵי מִיךָ 8, 2 ist Rafe über dem ם nachgetragen. In ähnlicher Weise steht Rafe v erster Hand bei אֵלֶּי נָלִל 3, 22 und עָלַי וְשָׁמָּה 6, 5. Eine verschiedene Aussprache des ך wird angedeutet durch die zwei Rases, die 3, 5 über den beiden ך von כְּמִרְיִי nachgetragen sind.

Nach einer festen Regel ist also der Schreiber dieser Handschrift bei der Anwendung des Dagesch und Rafe nicht verfahren, sondern er hat diese Zeichen nur gelegentlich nach Gutdünken gesetzt. Daß daher Dagesch und Rafe in dem Maße, wie es K l. c. S. 35 vermutet, in dem vormasoretischen Texte gestanden hätten, ist nach der hier vorliegenden Textgestalt nicht anzunehmen. Es scheint vielmehr, als ob der Gebrauch des Dagesch und Rafe zu der Zeit, wo diese Handschrift geschrieben ist, im Aufkommen begriffen ist, und der unpunktete Text wohl kein Dagesch und Rafe enthalten haben. Denn auch die Stellen, in denen diese hier vorhandenen Zeichen für einen unpunkteten Text wichtiger wären, sind sehr wohl erklärlich in einem Text, in dem die Vokalisation nicht vollständig durchgeführt ist, und auch die betreffenden Stellen vollständig punktiert sind. — Auffällig aber ist es, daß diese Handschrift, die sonst dem Berliner Ms. or. qu. 680 so nahe steht, in diesem Punkte so weit von ihm sich entfernt. Das legt die Vermutung nahe, daß im Berliner ein geschickter Naqdan bei der Setzung des Dagesch und Rafe nach einer selbstgemachten Regel verfahren ist.

e) Zweimal finden sich in der Handschrift horizontale Verbindungsstriche oben über dem Zwischenraum der Worte, die das tib. Maqqef aussehen. Sicher von erster Hand sind die Striche bei לָמָּה לֹא תִרְחֹם אִמּוֹת 3, 11. Hier sollen dieselben die enge Verbindung der Worte anzeigen, denn der Akzent ם hier, wie sonst nirgends, als Haupttrenner des Verses. Die Bedeutung der Striche ist also in diesem Falle eine ähnliche wie bei den Tiberienseern. Noch einmal kommt ein solcher Strich vor bei וּבְנִי לְבִיא יִתְמָרְדוּ, von dem ich aber nicht vollständig sicher sagen vermag, ob er von erster Hand stammt. Wenn er



Die Worte sind als eng zusammengeschlossen und schnell gesprochen zu denken. Dies <sup>h</sup> entspricht an Trennungskraft der Rebia mugrasch der Tiberienser. — Der letzte Teil des Verses von ' bis zum Schluß, hat gewöhnlich gar keine Accente. Silb ist nirgends gesetzt. Nur in wenigen Fällen, nämlich 5, 10, 26, 6, 3, 11; 7, 16 steht <sup>h</sup> als Haupttrenner in diesem Versteil, wie dem tib. Rebia mugrasch entsprechend.

Der Teil des Verses, der vor ^ steht, wird durch ^ (= Tich) geteilt, so 3, 4, 6; 7, 11; 8, 6. In 7, 20 ist ' der Hauptteiler vor ^ und hat als Unterteiler ^ nach sich (besser als die Teilung in der tib. Punktation durch Zarqa mit vorübergehendem Pazer). In 7, 20 und 8, 6 ist ^ nach ^ als selbstverständlich folgend ausgelassen.

In dem Versabschnitt, der vom Anfang des Verses bis ' reicht, in größeren Versen von ^ bis ', sind die Accente am regelmäßigsten gesetzt. Hier ist die Trennung der einzelnen Teile häufig auch da eingetreten, wo in der Accentuation der Tiberienser Konjunktivi stehen, wie ja auch unter genau analogen Verhältnissen 1 Chron. 15 häufig getrennt ist, wo in den entsprechenden Psalmen 105, 96, 106 die Trennung fehlt; vergl. ebenso 2 Sam. 22 mit Ps. 18. So ist hier <sup>h</sup> vor ' — tib. Konjunktivus vor Athnach in 3, 4, 8, 21, 22; 4, 9, 17 etc.; hier ^, <sup>h</sup> vor ' — tib. Konjunktivus vor Athnach in 3, 20; 4, 21; 5, 23; hier <sup>h</sup>, <sup>h</sup> vor — tib. Konjunktivus vor Athnach in 4, 2. Andererseits fehlen auch vor ' die Accente, wo in der tib. Accentuation Distinktivi stehen oder fehlen, z. B. 3, 9; 5, 26; 6, 7, 16, 18, 19, 24, 25, 30; 7, 3, 13 etc. In diesen Fällen ist es fraglich, ob Auslassungen der Distinktivi anzunehmen sind, oder ob Verbindung beabsichtigt ist. Sichere Auslassungen liegen vor z. B. 6, 24; 7, 3, 13; 8, 8, 9. Oft stehen die kleinen Trenner auch bei anderen Worten als in der tib. Accentuation, z. B. 4, 11; 6, 27 u. ö.; besonders gilt dies, wenn Worte wie כִּי, אִם, שֶׁם, הֵלֵם, כִּמְשֹׁר, חֲזָה am Anfang stehen und durch einen Distinktivus abgetrennt werden, während in der tib. Accentuation die Pause meist weiter vom Anfang fort liegt. — Als Untertrenner steht vor ' gewöhnlich ein <sup>h</sup>, z. B. 3, 4, 6, 8, 12, 14, 19, 21, 22, 23; 4, 3, 4, 9, 10 u. s. w. Wo zwischen ' und <sup>h</sup> eine kleinere Pause nötig ist, tritt ^ (= Le-

ermeh) ein, z. B. 3, 10, 15, 16, 17, 20, 24; 4, 7, 21; 5, 17, 23; 6, 2, 3; 6. Vor dem " ist häufiger das " als bekannt ausgelassen, so 13, 25; 4, 8; 5, 27; 9, 14. Öfter geht dem " ein " voran, so 7, 26; 4, 2, 19; 6, 4; 7, 5. Dies " steht dem folgenden " an Trennungskraft nach; z. B. הַנְּסֹחַ דָּבָר אֵלֶיךָ תְּלֵאֵהוּ 4, 2; כִּי חֲצִי יִמֵּי עַמִּי 6, 4; יִמְלֹכוּ חֹשֶׁךְ וְצִלְמוֹת 3, 5; so auch 4, 19; 7, 5. In 3, 7, 6 läßt es sich nicht entscheiden. Es ist also dies Rebia ein kleineres, welches von dem größeren in 3, 11; 5, 10; 6, 3, 11; 7, 16 verschieden ist, und welches in der tib. Punktation nicht vorkommt. Das " ist in 3, 5 nach " wiederholt; zwei " stehen 7, 4 vor '.

In den prosaischen Versen stehen die Accente bedeutend zahlreicher als im Berl. ms. or. qu. 680, aber auch hier nicht regelmäßig. Leider ist die Zahl der erhaltenen Verse zu gering, so daß sich namentlich über die kleineren Distinktivi Genaueres ermitteln ließe. — Der Haupttrenner des Verses ist ^, welches 12, 13 nach dem es ankündigenden v ausgelassen ist. Die letzte erhälte hat in 2, 13 " (= Segolta) als Haupttrenner, in 2, 11, 12 ' am ' folgt vor dem Versschluß in 2, 12 " in 2, 11 "; hinter diesen ist wohl Tifcha zu ergänzen. Die erste Vershälte teilt : Haupttrenner in 2, 12, 13 ', dem in 2, 13 als Untertrenner " aufgeht. Auch in 2, 12 wird über פִּרְסָה ein " ausgelassen sein; diesem zu ergänzenden " steht hier ein ihm unterzuordnendes ". am ' folgt als Untertrenner vor ^ ein v.

### 3. Besonderheiten der Formbildung.

Aus der Formenlehre sind folgende Formen abweichend von der tiberiensischen Bildung:<sup>2</sup>

Die 3. Person pl. masc. des Personalpronomens lautet 6, 7 (הֵם) und 8, 10 in der kürzeren Form הֵם. Das Pathach wird nach zu gesprochen sein (cf. bibl. aram. הֵם, syr. ܗܡܐ).

Im Imperfectum Qal hat יִמְלֹכוּ 5, 5 in der Pausa a, ebenso 8, 13. In diesem Falle kommt zuweilen a auch in der tib. Punktation vor (auch abgesehen von יִמְלֹכוּ und יִמְלֹכוּ, Kautzsch § 68c).

<sup>2</sup> Ich erwähne hier nur das, was im Vorhergehenden noch nicht angeführt ist.

חִלְמָה 4, 2 hat das vermutlich wie ä gesprochene <sup>h</sup> in der Pausa zu ā gedehnt.

Im Infinitiv Qal hat בָּלַע 7, 19 das a behalten, gegenüber tib. בָּלַע.

Im Piel ist das ursprüngliche a geblieben, z. B. in חָסַם 4, 11, וּכְחַשׁ 8, 18; ebenso im Polal, z. B. פָּחַד 3, 8; desgleichen im Imperf. Nifal, z. B. אִמְלֵךְ 3, 3, וְאִמְבֹּחַל 4, 5 (Pausa), יִשְׁקֵל 6, 2 etc., dagegen יִקְטֹף 8, 12 mit e in Pausa. Ferner ist a eingetreten im Jussiv des Hifil in וְיִמְלֹךְ 6, 9; im Partic. Hifil bei כֹּמֵץ 5, 12. Langes a außer der Pausa findet sich in der Hithpaelform יִתְעַלֵּם 6, 16.

Zu i verdünnt ist das ursprüngliche a vor verdoppeltem Konsonanten im Partic. Hif. מְצִיל 5, 4.

Unter den Segolatformen wird יִשַׁע 5, 4, 11 abweichend von der tib. Bildung mit o in der ersten Silbe gebildet. וְיָדָךְ hat vor Suffixen das a zu i verdünnt, z. B. דָּרְכֵךְ 3, 23, וְדָרְכֵךְ 6, 18; dagegen בָּמְנִי 3, 10 im gleichen Falle a, entgegen tib. בְּמִנִּי. Die Nomina עָתָה 6, 17, und לָל 8, 9 zeigen ein a statt des tib. e; in Pausa findet sich e 7, 2 in לָל, und in dem zusammengesetzten Substantivum צִלְמוֹת 3, 5 verdünntes i. Statt tib. נִנְתָּן findet sich נִתָּן 8, 16. Als Adjektivbildung ist לָל 5, 16 mit langem a außerhalb der Pausa zu erwähnen.

Die Nomina mit präfigiertem מ haben das ursprüngliche vorn fast stets erhalten, während es in der tiberiensischen Überlieferung zu i geworden ist. So מִסְפָּר 3, 6; 5, 9; 9, 10; מִשְׁכָּן 7, 1; מִשְׁכְּבִי 7, 13; מִשְׁמֵחַ 8, 3; 9, 19. In מִבְּחֹר 8, 14 ist außerdem das kurze a, welches sich im Berl. ms. or. qu. 680 in der Form בָּחַר findet (cf. Kahle l. c. S. 70), auch vor dem Suffix festgehalten. - Bei dem מ findet sich i nur in מְצַעַר 8, 7.

בְּמִאוֹנִים 6, 2 hat u hinter dem מ. Kahle führt l. c. S. 73 die Formen מִאוֹנִים und מְאוֹנִים an.

In תְּקוּתָךְ 4, 6, תְּקִי(ה) 5, 16, תְּקִיָּה 7, 6 hat das Präfix ת, wie oben, das a festgehalten.

שִׁבְעָה 2, 13 hat in erster Silbe a. Langes a ohne Pausa

ent zeigt עֲדָנָה 8, 12 statt des zu erwartenden nach ע zu ge-  
ochenen א.

#### 4. Lesarten und Qeres.

Die offiziellen Listen verzeichnen aus Hi. 2, 11—9, 32 nur  
Abweichungen zwischen den Orientalen und Occidentalen. Von  
den Abweichungen gibt das Ms. 5, 5 mit וְשֹׁמֵר als ק and וְשֹׁמֵר als פ  
orientalische Lesart. Dagegen findet sich 6, 21 im Ms. nur לו  
Übereinstimmung mit der occidentalen Lesart. Am Rande  
setzt sich bei letzterer Stelle noch ein ל, durch welches sonst auf  
ק hingewiesen wird, ein קי steht aber nicht da. — Ein  
neres קי ist zu 5, 18 וְיָדָיו (Kt. וְיָדָיו). — 9, 13 findet sich als  
iteres Qere zu שְׂדֵהוּ, über dem radiert ist, שְׂדֵהוּ; der Schreiber  
des Qere will also den Imperativ Piel gelesen wissen. 6, 29 ist  
וְשֹׁבִי (tib. וְשֹׁבִי ק) das ו aus ו radiert. Vielleicht hat  
o der Schreiber וְשֹׁבִי gelesen und ein Späterer radiert. 9, 30  
ht im Text בְּמִי, (tib. בְּמִי ק).

An Lesarten, die sich nur auf die Punktation erstrecken, finden  
h folgende:

3, 21 לְמִנְחָה statt tib. לְמִנְחָה; וְיִתְפָּאֵר statt tib. וְיִתְפָּאֵר.

3, 25 מִנְחָה מִנְחָה statt tib. מִנְחָה מִנְחָה.

4, 5 וְיִתְפָּאֵר statt tib. וְיִתְפָּאֵר.

4, 19 בְּעֶפֶר statt tib. בְּעֶפֶר.

6, 19 wahrscheinlich וְיִתְפָּאֵר statt tib. וְיִתְפָּאֵר.

6, 27 וְיִתְפָּאֵר (Hi.) statt tib. Qal. In der tib. Punktation ist das  
rbum immer nur im Qal gebraucht.

7, 7 תָּשׁוּבִי statt tib. תָּשׁוּבִי. Dabei steht die masor. Bemerkung:  
ב. Ein Jussiv kann die Form nicht sein. Kahle verzeichnet  
se Form genau so, cf. l. c. S. 57.

7, 14 תְּבַעֲתֵי statt tib. תְּבַעֲתֵי.

8, 14 יָקֻם statt tib. יָקֻם.

9, 4 וְיִשְׁלַם statt tib. וְיִשְׁלַם. Die Bedeutung ist: so daß es  
sgeführt (vollendet) wurde. Es kommt das Hof. von שָׁלַם aller-

dings nach der tib. Punktation nur einmal in anderer Bedeutung vor, aber diese Bedeutung ist möglich und dem Context nicht unangemessen.

### 5. Masora.

Die ganze Terminologie der Masora ist hier — wie im Berliner Ms. or. qu. 680 — eine andere als die der tiberiensischen. Die Verschiedenheit der babylonischen Masora von der tiberiensischen wird in den alten Erwähnungen der babylonischen Punktation des öfteren hervorgehoben. So zählt Gaon Zemach (am Ende des 9. Jahrhunderts) bei der Anführung der Unterschiede in der Punktation des Landes Babylonien von der des Landes Israel die Masora mit auf (s. Strack in Z.L.T.K. 1875 S. 622; Kahle, S. 3), und der um 1200 lebende Verfasser des *Chilluq ha Qaraim weha Rabbanin* sagt u. a.: וכן מסורת דרבנא אחד למערבא ואחד למדנחא (Strack l. c. S. 623; Kahle S. 3). Diese Nachrichten dürften als babylonische Masora wohl eine solche Masora voraussetzen, wie sie auf dieser Handschrift bisher nur das Berl. ms. or. qu. 680 und die masoretische Handschrift, von der Strack l. c. S. 615 f. berichtet (aus der Ginsburg in seiner *Masora compiled from Manuscripts I* S. 207—268 ein Stück veröffentlicht hat), geboten haben, während die Masora des Codex Babylonicus nicht als solche babylonische Masora gelten kann, weil ihr Sprachgebrauch wesentlich mit der tiberiensischen übereinstimmt.

Die Masora parva steht hier, genau wie im Berl. ms. or. qu. 680 über den Worten, zu denen sie gehört. Gehört eine masoretische Bemerkung zu mehreren Worten, so werden dieselben durch ein oder mehrere Striche mit einander verbunden. Nicht zweimal finden sich, abgesehen von den Qere's, größere Bemerkungen am Seitenrande: 2, 5 und 9, 18. Die Masora magna steht auf dem unteren Rande. Die gesamte Masora, ausgenommen die Qere's, bei denen nicht das Gegenteil bemerkt ist, stammt von späterer Hand.

#### a) Masora parva.

דק — דקריאה — nur einmal gelesen, findet sich häufig. Verbindung mit einer Zahl דק ב etc. — 2 mal gelesen etc.



חס — כול חס — stets defektiv. Oft auch חס דק חס — חסר — defektiv. Oft auch חס דק חס — חסר — defektiv.

חס — defektiv in den Ketubim; so 5, 15 zu וישע.

של — שלם — plene. Oft auch של דק ושל. Nicht verständlich

mir של ושל, 6, 30 bei הות.

כת — כתב d. h. so wird es (das betr. Wort) geschrieben,

so zu כת דק, 3, 3. Zu שעת 4, 15 כת בשן d. h. mit geschrieben.

חס — בספר — im Buche. Dies scheint außer „Buch Hiob“

das dem Schreiber vorliegende Manuskript zu bezeichnen.

Man kann man das חס bei חס 7, 7 und das חס bei חס 3, 14

wohl nur auf das vorliegende Manuskript deuten.

בע hat verschiedene Bedeutungen. 1. bezeichnet ע den zweiten

Radikal. So 5, 12 בע חס bei חס, 9, 9 חס (א als mater lectionis

gedacht), bei חס 6, 26, ferner bei חס 6, 19. Weiter בע חס bei חס

14, 8, 10 בע חס bei חס. So ferner 7, 1 בע חס bei חס (mit aus-

gezeichneten) d. h. so geschrieben beim 2. Radikal; auch חס בע חס bei

8, 8 wird in nicht ganz korrekter Weise so gemeint sein. —

2. bedeutet ע den Buchstaben; so 3, 8 בע חס bei חס; 3, 16 חס

bei חס. In 4, 5 wird חס אל bei חס bedeuten sollen,

an Stelle von ע steht, welches letzteres stellenweise in dieser

Form vorkommt (s. Kennikott zu d. St.). Dem Masoreten scheint

demnach hier das ע geläufiger gewesen zu sein.

חס 2, 13 bei חס — mit Pathach.

חס, welches 5, 13 bei חס und 7, 5 bei חס steht,

wohl bedeuten: Die Form kommt in Pausa nicht mehr vor.

חס 9, 21 bei חס weiß ich nicht zu deuten.

חס 9, 12 bei חס — חס, d. h. man weiß nicht genau

Bescheid, ist in Verwirrung.

Bei חס 6, 6 ist bemerkt; חס וחס, d. h. nur ein-

mal vorkommend, plene, mit Dagesch und mit Cheth. (Das

Dageschzeichen hat der Masoret nachgetragen).

Bei חס 8, 19 steht: חס חס, d. h. in einem

korrekten Buche steht das zu erwartende חס.

Bei 3, 4 steht zu תופע die Randbemerkung כמו דק עליו כמו. D. h. תופע kommt zweimal vor, Hi. 3, 4 und 10, 22. Das letztere ist defektiv.

9, 18 ist zu ישיבני מרורים am Rande bemerkt: מרורים. Diese Bemerkung scheint eine Korrektur sein zu sollen. Statt des Imperfekts des Verbums setzt der Glossator, vielleicht wegen des Suffixes, das Perfektum und konstruiert es mit ב. Statt מרורים scheint er den Plural von מריר bitter, einsetzen zu wollen, oder er hat ein מ ausgelassen. Auf das erste Wort, das er punktiert hat, kam es ihn an; dazu gehört auch das של.

#### b) Masora magna.

Ich gebe zunächst die Masora magna im Zusammenhange, möglichst in der Form (auch bezügl. Gestalt und Stellung), in der das Ms. sie bietet, und bespreche dann die Bemerkungen einzeln.

השמיטה בבכתיבי וישאוכי עשה: יש ה לארץ נ דק על הארץ יעבו  
 ושל אלו לארץ יעבו לארץ . . . . . פתו נ דק אחרי כן ואיוב יבתח  
 יענתו נ דק וחם כמירי צר ומצוקה יבא נ חם בסיפ ירחים י. . . .  
 עוד פתשנן וחם בטר עתידים כתי קדם בעפעפי בטר כעפעפי כך סימן  
 יעני לעני כ. . . העתידים ערר תנף יתערר והתעררתי כי מצאן שנאה  
 תערר חם בעי

הנפה נ דק אזהגסה דברי ואיפה נ חי בסיפ זכר נא היית יתפרדו  
 נ ובני לביא יתלכדו שמץ נ דק. . . . . בעי אלי גי גיל אלי קבר  
 אלי סים דקי ואלי נ בריש פסן יגב יאספוי

כעש ד בשן כי לאויל לו שקול ותרב ותכה. . . . . צמים נ דק ישאף  
 חוקי קדם ואין גפלאה. . . . .

. . . . . ול סימן בלילו נ דק אם ינעה שור תשכון באהלו בשדה  
 בלילו בלילו חודא מילתאי ויתר נ דק תמי. . . . .

הלחוכה הוכח לחכם דק ושלי ריעכם דק ושלי לענן רע ולענן כול  
 לשני תימא ויתבימו תמא. . . . . מלים יא בסיפ הלחוכה הלא הם הוכיח

אחביה תונין אדעה שרים תחקרון כי מלתי כתר. . . . .  
 בלא בצא. . . . . דקי

<sup>1</sup> Zum Zeichen am Satzschluß s. S. 65.

וְעָנִי קִים סַת כּוֹלִי בְשִׁעָרָה בְּבֶשֶׂן בְּסוּמָה וּבְשַׁעֲרָה דְּרִכּוֹ יִשׁוּם  
וְאֲבִלְיָנָה בְּבִסִּים אַעֲזֹבָה וְשִׁיתִי וְתַעֲבֹנִי תַעֲבֹנִי לְשַׁלְמוֹתִי כָל מַתִּי . .

Zu Hi. 2, 12 <sup>הַשְּׂמִימָה</sup> בְּכַתְיָבִי וּשְׂאוֹ / <sup>כִּי עֲשֵׂה</sup> Das heißt:  
הַשְּׂמִימָה kommt zweimal vor in den Ketubim; die 2 Stellen sind  
2, 12 u. 2 Chron. 6, 13. — Daß das erste הַשְּׂמִימָה ein  
ergeschriebenes הַשְּׂמִימָה über sich hat, hat seinen Grund darin, daß  
das unterste הַשְּׂמִימָה durch Zusammenfließen der Tinte undeutlich ge-  
worden war.

Zu 2, 13 <sup>יֵשׁבּוּ</sup> / <sup>וְיֵשׁבּוּ</sup> אֶחָד לְאֶרֶץ / <sup>יֵשׁבּוּ</sup> / <sup>יֵשׁבּוּ</sup> על הארץ דָּק / <sup>יֵשׁבּוּ</sup> Das heißt:  
יֵשׁבּוּ soll Abkürzung von יֵשׁבּוּ sein; das letzte Zeichen,  
welches genau wie ein יֵשׁבּוּ gestaltet ist, bedeutet den Abkürzungs-  
zeichen. Dann heißt die Bemerkung: Die Form יֵשׁבּוּ kommt in  
Verbindung mit הארץ und לְאֶרֶץ dreimal vor. Die Stellen, die der  
Masorah anziehen will, sind Ez. 26, 16, Hi. 2, 13 und Thren. 2, 10.  
Die letzte Stelle, die er durch יֵשׁבּוּ לְאֶרֶץ anzieht, lautet יֵשׁבּוּ לְאֶרֶץ.  
יֵשׁבּוּ לְאֶרֶץ kommt nicht vor.

Zu 3, 1: <sup>פִּדְיוֹ</sup> D. h. פִּדְיוֹ kommt  
einmal (im Buche Hiob) vor, nämlich Hi. 3, 1; 35, 16; 40, 23. —  
Hier bedeutet דָּק ohne Zusatz: „kommt in diesem Buche vor“;  
פִּדְיוֹ kommt in der Bibel sonst noch 12 mal vor.

Zu 3, 5: <sup>יִבְעֲתֻהוּ</sup> D. h. יִבְעֲתֻהוּ  
kommt (in der Schrift) 2 mal, und zwar defektiv, vor; die Stellen  
sind Hi. 3, 5 und 15, 24.

Zu 3, 6: . . . <sup>יָבֹא</sup> D. h. יָבֹא kommt 3 mal  
defektiv vor in diesem Buche. Die Stellen sind: 3, 6; 3, 25; 4, 18.  
Das Stichwort der zweiten Stelle, יָבֹא, ist beschädigt, das der  
dritten ist ganz ausgebrochen.

Zu 3, 8: <sup>עֲתִידִים</sup> Das soll wohl  
heißen: 3 mal kommt עֲתִידִים (hier plene, im Text defektiv geschrieben)  
in dem Buche vor, und du wirst es geschrieben finden nach  
עֲתִידִים. Das עֲתִידִים findet sich am Schluß der Seite als Anfang folgender  
Bemerkung: / חֲנָף יַעֲרֹר / וְהַתְּעַרְרִיתִי כִּי מִצָּן / שְׁנֵאתָ תַעֲרֹר / חֲסִים  
Hier werden die Stellen aufgeführt, in denen עֲרֹר defektiv  
vorkommt, nämlich Hi. 3, 8; 17, 8; 31, 29. Prov. 10, 12. Außer

2 mal im Buche Hiob vor: 9, 27 und 10, 20. Das Stichwort in letztere Stelle ist וישת, wo der abendländische Text וישת als Kethib, וישת als Qere bietet. Eine Abweichung der Orientalen ist in den offiziellen Listen nicht vermerkt.

Zu 9, 31: . . . מתי שלמותי כל שלמותי D. h. תעבונני kommt 3 mal vor: 9, 31; 19, 19; 30, 10.

## Text.

הִיוּ לִבּוֹא לִנְדֹּב לוֹ וּלְנִחֲמֵי יִשְׁאֹו אֶת עֵינֵיהֶם מִדֹּחַק וְלֹא תִכְוֹחַו  
יִשְׁו קֹלֶם הִבְכוּ וְקִרְעוּ אִישׁ מֵעִלוֹ הִזְקוּ עֹפֶרֶן עַל רִשְׁתֵּיהֶם הִשְׁמִימֵהֶם  
הִשְׁכֵּן אֱתָו לִמְרָץ שִׁבְעַת יָמִים. . . . . לִילּוֹת וְאִין דְּבַר אֱלִיו  
וְדִי כִי רָאוּ כִי נִדְּלָה הַכֹּאֵב מֵאִוִּי אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ וְהִקְלִיל  
אֶת יָמָיו

יָעַן אִיּוֹב וַיֹּאמְרִי

1	יָאבֵד יוֹם אֲוִלְדִּי בֹו	וְהִלִּילָה אִמִּי הִיָּה נָבִי
2	הַיּוֹם הָהוּא יָדִי חֲשָׁן	אֵל יִדְרִישְׁתוּ אֱלֹהִים מִמֶּעַל
3	וְאֵל תּוֹפֵעַ עָלָיו נִדְרָהִי	יִגְאִלְהוּ חֲשָׁן וְנִלְמוֹת
4	תִּשְׁכֵּן עָלָיו עֲנָנִי	יִבְעֲתוּ כִמְרִירִי יוֹם
5	הִלִּילָה הָהוּא יִקְחֶהוּ אִמִּי	אֵל יָחַד בִּימֵי שָׁנָה
6	בְּמִסְפָּר יְדֵיהֶם אֵל יָבֹא	הִנֵּה הִלִּילָה הָהוּא יְהִי נִלְמוֹד
7	אֵל תִּבּוֹא רִנָּה בֹו	יִקְבְּהוּ אֲרִירֵי יוֹם
8	הָעֲתִידִים עוֹד לֹוִיתָן	יִחְשְׁכוּ כֹוכְבֵי נִשְׁמוֹ
9	יִקֹּו לְאוֹר וְאִין	וְאֵל יִרְאֶה בְּעִמְעֵפִי שְׂחָרִי
10	כִּי לֹא סָנָד דָּלְתִי בְּמִנִּי	וְיִסְתֵּר עִמָּל מִעֵינָי
11	לִמָּה לֹא מִרְחֹם אֲמוֹת	מִכֶּמֶן יִצְאָתִי וְאִנּוּעִי

\* Zum Verschlusszeichen cf. S. 65.

\* Vokale nicht zu erkennen.

Das Wort בלילו wird verschieden gelesen in den verschiedenen Handschriften. In 6, 5 scheint בלילו zu überwiegen (so auch Baer). In 18, 15 scheint am häufigsten בלי—לו gelesen werden (so auch Baer). In 24, 6 findet sich בלי—לו בלילו, בלעל (Baer בלילו). Diese Masora will das Wort an allen 3 Stellen בלילו gelesen haben und bemerkt deshalb: בלילו ist ein Wort.

Zu 6, 9: . . . . דק ויתר D. h. ויתר kommt 2 mal vor: Sam. 22, 33 und Hab. 3, 6.

Zu 6, 26: הוּכַח הַלְוֹכָח/ הוּכַח לַחֲכָם/ דק ושלִי Gemeint ist, daß die Form הוּכַח nur hier und Prov. 9, 8 plene geschrieben vorkommt.

Zu 6, 27: דק ושלִי לעֲנֵן רַע וְלַעֲנֵן כּוֹל לִישׁוֹי D. h. die Form רַעֲנָם kommt nur 1 mal plene geschrieben vor. Das folgende soll vielleicht heißen: Es steht im Sinne von רַע (רָע), und zwar im Sinne aller Bedeutungen desselben.

Zu 6, 19: תִּימָא ויהיִשׁוּ תִמָּא . Die Notiz ist unvollständig und so nicht zu verstehen.

Zu 6, 26: מְלִים יֵא בְסִיף הַלְוֹכָח/ חֲלָא תַם/ חוּכָח/ אַתְבִּידָה/ תּוֹנִין/ D. h. die Form מְלִים findet sich 11 mal im Buche Hiob: 6, 26; 8, 10; 15, 3; 16, 4; 19, 2; 23, 5; 29, 9; 32, 11; 32, 18; 36, 2. Die Masora liest demnach in Hi. 32, 11 מְלִים, gibt also die orientalische Lesart im Unterschied von dem abendländischen מֶלֶךְ. So sind aber erst 10 Stellen aufgeführt; die fehlende Stelle dürfte wohl 32, 15 sein.

Zu 8, 11: דקִי בלא בצה Von dem Ausgebrochenen ist noch der obere Rand der Buchstaben stehen geblieben; darnach scheint בצה וּבְצָה dagestanden zu haben. Dann besagt die Notiz: בצה kommt außer Hi. 8, 11 und 40, 21 nicht vor.

Zu 9, 16: וְעֲנִי קִיף סַת כּוֹלִי D. h. וְעֲנִי hat stets verborgenes Rafe (קִיפָא סַתִּימָא). Nichtsdestoweniger ist im Ms. über dem ersten n das p nachgesetzt.

Zu 9, 17: בְּשַׁעְרָה ב בִּשְׁן בְּסוּפָה וּבְשַׁעְרָה דְּרֹכָה/ יִשְׁמַנִּי D. h. בְּשַׁעְרָה kommt 2 mal mit ש vor, nämlich Nah. 1, 3 und Hi. 9, 17.

Zu 9, 27: וְאִבְלִינָה ב בְּסִיף אַעֲזֹבָה/ וְשִׁתִּי D. h. וְאִבְלִינָה kommt

ובני ילכיא יתפרדו <sup>ק</sup>	אבד מכלי מר <sup>ק</sup>
ותקח אוני שמך מנח <sup>ק</sup>	רבר יגב <sup>ק</sup>
בנפל תרדמה על אנשים <sup>ק</sup>	פיה מהויות לילה
ורב עצמותי הופרד <sup>ק</sup>	לאני ורעה <sup>ק</sup>
תספר <sup>ק</sup> שעת <sup>ק</sup> . . .	פני יחל <sup>ק</sup>
תפונה לנגד עיני	אכיר מראה <sup>ק</sup>
האנוש מאלה יצדק	מע <sup>ק</sup>
הן בעבריו לא יאמין <sup>ק</sup>	אם מעשהו יפחד נבר <sup>ק</sup>
אף שכני בתו חמ <sup>ק</sup> . .	ובמלאכיו ישם תהלה <sup>ק</sup>
ידכאום לפני עש <sup>ק</sup>	אשר בעפר יסודם <sup>ק</sup>
מכלי משים לנצה יאב . .	מבקד לערב יכתו <sup>ק</sup>
ימותו ולא בחכמה	הלא נסג יתום בם

ואל מי מקדשים תפנה <sup>ק</sup>	קרא נא דיש עונך <sup>ק</sup>
ופתה תמית קנאה <sup>ק</sup>	כי לאויל יתנ כעש <sup>ק</sup>
ואקב נהו פתאם <sup>ק</sup>	אני ראיתי אויל משריש <sup>ק</sup>
וידכאו בשער ואין מציל <sup>ק</sup>	יחלקו בני מישע <sup>ק</sup>
ואל מצנים יקחהו <sup>ק</sup>	אשר קצרו רעב יאכל <sup>ק</sup>
כי לא יצא מעפר און <sup>ק</sup>	ישאף צמים ודלם <sup>ק</sup>
כי אדם לעמל יולד <sup>ק</sup>	ומאדמה לא יצמח עמל <sup>ק</sup>
אולם אני אדרש אל אל <sup>ק</sup>	ובני רשף יגביחו עוף <sup>ק</sup>
עשה גדלות ואין חקר <sup>ק</sup>	ואל אלהים אשים דברתי <sup>ק</sup>
הגתן ממר על פני ארץ	נפלאות עד אין מספר

1 Strich vielleicht nicht ursprünglich.

2 Schwa nicht sicher.

3 ת nicht sicher.

4 נ nicht sicher ursprünglich.

ומה שרים כי אינקי	מדוע קדמוני ברכים	12
ישנתו או ינות לוי	כי עתה שכבתי ואשקום	13
הבנים ורבות למ. . .	עם מלכים ועצי ארץ	14
הממלאים בתיהם. . .	או עם שרים ורב להם	15
כעללים לא ראו. . .	או כנפל ממון לא אודיה	16
ושם ינותו יועי. . . . .	שם רשעים ודלו רנו	17
לא שמעו קול. . . . .	יחד אסורים שאננו	18
ועבד חפשי. . . . .	קמן וגדול שם הוא	19
וחיים למדי נפש	לפה. . . תן לעמל אור	20
ויחפרהו ממממונים	המחכים למות ואינו	21
יששו כי ימצאו קבר	. . . . . מודים אלו ליל	22
רסך אלוה בעדי	לנבר אשר דרכו נסתרה	23
ויתכו כמים שאנתי	כי לפני לחמד אנתתי תבא	24
ואשר ירתי יבא לוי	כי פחד פחדתי ואנתני	25
ולא נתי יבא רנו	לא שלוחי ולא שקפתי	26

וְעַן אֵלֵפוֹ הִתִּימְנִי וַיֹּאמֶר	4,1
הִגֵּסָה דְבַר אֵלֶיךָ תִּלְאָה	2
הִנֵּה יִסְרֹת רַבִּים	3
כָּשֶׁל יִקְוִמוֹן מֶלֶךְ	4
כִּי עֲתָה תָּבוֹא אֵלֶיךָ וְתִלְאָה	5
הֲלֹא יִרְאֶתְךָ כַּסְלֶתְךָ	6
זָכַר נָא מִי הוּא נָקִי אֲבָד	7
כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי חֲרָשֵׁי אֹן	8
מִנְשַׁמַּת אֱלֹהִים יֵאָבְדוּ	9
שְׁאֲנֹת אֲרִיָּה וְקוֹל שִׁחַל	10

ובני ילביא יתפרדו <sup>ק</sup>	... אבד מבלי פדו <sup>ק</sup>
ותקח אוני שמך מנדי <sup>ק</sup>	... ר. רבר ונגב <sup>ק</sup>
בנפל תרדמה על אנשים <sup>ק</sup>	... פים מהו'נות לילה
ורב עצמותי הפוד <sup>ק</sup>	... רמני ורעה <sup>ק</sup>
תפטר שעת <sup>ק</sup> . . . . .	... פני ידל <sup>ק</sup>
תמונה לנגד עיני	... מכיר מראתו
האנוש מאלוה יצק	... מע <sup>ק</sup>
הן בעבדיו לא יאמין <sup>ק</sup>	... מעשהו יפדו נבר <sup>ק</sup>
אף שכני בתי חמ <sup>ק</sup> . . .	... ובמלאכיו ישום תהלה <sup>ק</sup>
ידכאום לפני עש <sup>ק</sup>	... אשר בעפר יסודם כל של
מבלי משום לנצח יאב . . .	... מבקר לערב יכתי
ימותו ולא בחכמה	... הלא נמנ יתום בם

ואל מי מקדשים תפנה <sup>ק</sup>	קרא נא דיש עונך <sup>ק</sup>
ופתה תמית קנאה <sup>ק</sup>	כי לאויל יתרג כעש
ואקב נדו פתאום	אני ראיתי אויל משריש <sup>ק</sup>
וידכאו בשער ואין מציל <sup>ק</sup>	ידחקו בגיו מישע <sup>ק</sup>
ואל מצנים יקדחו	אשר קצרו רעב יאכל <sup>ק</sup>
כי לא יצא מעפר און	ישאף צמים חלם <sup>ק</sup>
כי אדם לעמל יולד	ומאדמה לא יצמח עמל <sup>ק</sup>
אולם אני אדרש אל אל <sup>ק</sup>	ובני רשף ינבדו עוף <sup>ק</sup>
עשה גדלות ואין חקל	ואל אלהים אשים דברתי <sup>ק</sup>
תנתן מפר על פני ארץ	נפלאות עד אין מספר

1 Strich vielleicht nicht ursprünglich.

2 Schwa nicht sicher.

3 ח nicht sicher.

4 י nicht sicher ursprünglich.



ועתה יהואלו מנו ב' ועל פניכם אם אכזב	28
שובו נא אל תהי עולה ושובי עוד צדקי בה	29
ה'ש בלשוני עולה אם חכי לא יבין הוה	30
הלא צבא לאנוש על ארץ וכימי שכיר ימיו	7,1
כעבד ישאף צל וכשכיר יקה נפל . . .	2
כן הגחלתו לי ירחי שוא ולילות עמל מנו . . .	3
אם שכבתו ואמרתיו מתי אקום ומוד . . .	4
ושבעתי נדדים עדי נשף לבש בשירי רמה . . .	5
עוזי רנע ימאם ימי קלו . . . . .	6
יכלו באפם תקוה זכר כי . . . . .	7
לא תשוב עיני לדמות טוב לא תשרי . . . . .	8
עונך בי ואנני כלה ענן אדך	9
כן יחד שאל לא יעלה לא ישוב עוד לביתו	10
ולא יכיר עוד מקמו גם אני לא אחשך פי	11
אדברה בצד רוחי אשיחה במד נפשי	
הים אני אם תגין כי תשים עלי משמרי	12
כי אמרתי תגחמני ערשי ישא בשיחי משכבי	13
ותתנני בחלמותי ומחוינות תבעתני	14
ותבחר מחנק נפש מות מעצמותי	15
מאמתי לא לע' . . . 'ה חדל ממני כי תכל ימי	16
מה אנני כי תגדלני וכי תשית אליו לבך	17

יהואלו ist zwischen א und ל ein ' von späterer Hand nachgetragen.  
t bei ihm vielleicht ursprünglich der Akzent n gestanden.

יחזיר על ist ein ' ausradiert.

ichwa nicht sicher.

דק ושל דק ושל דק ושל דק ושל דק ושל  
 אם יש מעם בריר יחלמות<sup>דק ושל</sup> מאנה לנגוע נפש<sup>של בע</sup>  
 . . . ה כדאי לחמי<sup>דק ושל</sup> מי יתן תבוא שאלתי<sup>דק ושל</sup>  
 . . . ותי יתן אלוה<sup>דק ושל</sup> ואל אלוה וידכאני<sup>דק ושל</sup>  
 . . . דו ויבצעני<sup>דק ושל</sup> ותה עוד נחמתי<sup>דק ושל</sup>  
 . . . ה בחילה לא חמול<sup>דק ושל</sup> כי לא כחדתי אמרי קדוש<sup>דק ושל</sup>  
 . . . כי אהל<sup>דק ושל</sup> ומה קצי כי אמריך נמשי<sup>דק ושל</sup>  
 . . . בנים כח<sup>דק ושל</sup> אם בשוי נחש<sup>דק ושל</sup>  
 . . . רתי ב<sup>דק ושל</sup> ותשיה נחשה ממני<sup>דק ושל</sup>  
 . . . מ<sup>דק ושל</sup> וראת שדי יעזוב<sup>דק ושל</sup>  
 אהי בגדו כמו נחל<sup>דק ושל</sup> כאפיק נחלים יעברו<sup>דק ושל</sup>  
 הקודים מני קח<sup>דק ושל</sup> עלימו יתעלם שלג<sup>דק ושל</sup>  
 בעת יורבו נצמתי<sup>דק ושל</sup> בחמו נרעכו ממקומם<sup>דק ושל</sup>  
 ילפתי ארתות ידרכם<sup>דק ושל</sup> יעלו בתהו ויאבדו<sup>דק ושל</sup>  
 נהימו ארתות תמא<sup>דק ושל</sup> הליכת שבא קו למו<sup>דק ושל</sup>  
 בשו כי במח<sup>דק ושל</sup> באו עדיה ויחפרו<sup>דק ושל</sup>  
 כי עתה הייתם לו<sup>דק ושל</sup> תראו חתת ותיראו<sup>דק ושל</sup>  
 הכי אמרתי הבו לי<sup>דק ושל</sup> ומכחכם שחדו בעדי<sup>דק ושל</sup>  
 ומלמוני מיד צר<sup>דק ושל</sup> ומיד עריצים תפדונו<sup>דק ושל</sup>  
 הורני ואני אהריש<sup>דק ושל</sup> ומה שליתי הבינו לי<sup>דק ושל</sup>  
 מה נמצאו אמרי יש<sup>דק ושל</sup> ומה יוכיח הוכח מכם<sup>דק ושל</sup>  
 הלחוכח מלים תחשבו<sup>דק ושל</sup> ולרוח אמרי נאש<sup>דק ושל</sup>  
 אך על יתום תפילו<sup>דק ושל</sup> ותכרו על ריעכם<sup>דק ושל</sup>

1 Der Masoret hat dann 2 nachgesetzt.

2 Vielleicht hat ein ursprüngliches Schwa über dem ך gestanden.

3 So wahrscheinlich vorn mit ך.

ועתה יהואל פגו בי	ועל פניכם אם אכזב	28
שובו נא אל תחי עולה	ושובי עוד צדק בתי	29
היש בלשוני עולה	אם חכי לא יבין הות	30
הלא צבא לאנש על ארץ	וכמי שכיר ימיו	7,1
כעבד ישאף כל	וכשכיר יקח נפעל . . .	2
כן הנהלתו לי ירחי שוא	ולילות עמל מנו . . .	3
אם שכבתו ואמרתי	מתי אקום ומרד . . .	4
ושבעתי נדדים עדי נשף	לכש בשירי רמה . . . . .	5
עודי רגע וימאס	ימי קלו . . . . .	6
יכלו באפס תקוה	זכר כי . . . . .	7
לא תשוב עיני לדאות מוב	לא תשרי . . . . .	8
עיןך בי ואינני	כלה ענן וידך	9
כן יורד שאול לא יעלה	לא ישוב עוד לביתו	10
ולא יכירנו עוד מקמו	גם אני לא אחשך פי	11
אדברה בצד רוחי	אשיחה במד נפשי	
הים אני אם תגן	כי תשים עלי משמר	12
כי אמרתי תנחמני ערש	ישא בשיחי משכבי	13
וחתנני בחלמות	ומחוינות תבעתני	14
ותבחר מתנק נפש	מות מעצמותי	15
מאמתי לא לע' . . .	הדל ממני כי הבל ימי	16
מה אנש כי תגדלני	וכי תשית אליו לבך	17

In יהואל ist zwischen א und ל ein ' von späterer Hand nachgetragen.  
at bei ihm vielleicht ursprünglich der Akzent n gestanden.

Hinter על ist ein ' ausradiert.

Schwa nicht sicher.

לדנעים תבחנו <sup>כח חק</sup>	ות <sup>כל</sup> . . . . . רים <sup>חם</sup>
לא תרפני עד בלעי <sup>כח חק</sup> . . . . .	כמה לא תשעה ממני <sup>ח</sup>
נצר האדם <sup>רק חם</sup>	חמאתי מה אפעל לך
ואהיה עלי למשא <sup>ח</sup>	למה שמתי למפגע לך
ותעביר את עוני <sup>ח</sup>	ומח לא תשא משעי
ושחרתי ואינני <sup>ח</sup>	כי עתה לעפר אשכב
ויען בלדד השווי ואמר	
ורוח כביר אמר פיך <sup>ח</sup>	. . . תמלל אלה
ואם שדי יעזת צדיק <sup>ח</sup>	. . . יעזת משפט
וישלחם ביד משעם <sup>ח</sup>	. . . ניד חמאו לו
ואל שדי תתחנן <sup>ח</sup>	. . . ה תשדך אל אל
כי עתה יעיר עליך <sup>כל חם</sup>	. . . . . ה
והיה ראשיתך מצער <sup>כח חק</sup>	. . . . .
כי שאל נא לדר רישון <sup>כח חק</sup>	ואתחיתך ישנה מאד
כי תמלל אנ . . . ולא נדע	וכונן לחקר אבותם
הלא הם יורד . . . . . לך	כי צל ימינו עלי ארץ <sup>כח חק</sup>
הינאה נמא בלא בצח <sup>רק חם</sup>	ומלכם יוצאו מלים
עדנו באבו לא יקמף <sup>חם</sup>	ישנה אחו בלי מים <sup>רק חם</sup>
כן ארחות כל שכחי אל <sup>חם</sup>	ולפני כל חציר יבש
אשר יקום כסלו <sup>רק חם</sup>	ותקת חנה תאבד
ישען על ביתו ולא יעמד	ובית עכביש מבמחו <sup>כל חם</sup>
. . . . .	לחזיק בו ולא יקום
ל שרשיו יסבכו <sup>רק חם</sup>	ועל ננתו ינקתו תצא <sup>כל חם</sup>
. . . . .	בית אבנים יחזה

<sup>1</sup> Das Pathach nach dem ל ist ausradiert und statt dessen Schwa angesetzt.

<sup>2</sup> Überklebt, und daher Punctuation nicht zu erkennen.

וכחש בו לא ראיתך <sup>1</sup>	י הן הוא משוש דרכו	19
ומעפר אחר יצמו <sup>2</sup>	הן אל לא ימאס תם	20
ולא יחזיק ביד מרעים <sup>3</sup>	עד ימלה שחוק פך	21
ושפתך תרועה <sup>4</sup>	שנאך ילכשו . . . . .	22
ואהל רשעים איננו <sup>5</sup>		
אמנם ידעתי כי כן	ומה יצרך אנוש עם אל <sup>6</sup>	9, 1
אם יחפץ לריב עמו <sup>7</sup>	לא יעננו אלהת מני אלף <sup>8</sup>	2
חכם לבב ואמין כח <sup>9</sup>	מי הקשה אליו וישראל <sup>10</sup>	3
יהמעותיק הרים ולא ידעו <sup>11</sup>	אשר הפכם באם . . .	4
המרניו ארץ ממקומה <sup>12</sup>	המרניו ארץ ממקומה . . . . .	5
האמר להרם ולא יזרח <sup>13</sup>	האמר להרם ולא יזרח . . . . .	6
נפה שלמים לבדו <sup>14</sup>	נפה שלמים לבדו . . . . .	7
עשה עש כסיל וכיפה <sup>15</sup>	וחדרי תימן <sup>16</sup>	8
עשה גדלות עד אין חקר <sup>17</sup>	ונפלאות עד אין מספר <sup>18</sup>	9
הן . . . . . עלי ולא אראה <sup>19</sup>	ויחלוף ולא אבין לוי <sup>20</sup>	10
הן יחתך מי ישיבנו <sup>21</sup>	מי יאמר אליו מה תעשה <sup>22</sup>	11
אלוה לא ישיב אפוי <sup>23</sup>	תחתו שחור עורי רהבי <sup>24</sup>	12
אף כי אנכי מעננו <sup>25</sup>	אבתרה דברי עמי <sup>26</sup>	13
אשר אם צדקתי לא מענה <sup>27</sup>	למשפטי אתחנני <sup>28</sup>	14
אם קראתי ויענני <sup>29</sup>	לא אאמין כי יאזין קולי <sup>30</sup>	15
אשר בשערה ישופני <sup>31</sup>	והרבה פנעי חנמי <sup>32</sup>	16
לא יתנני השב רחי <sup>33</sup>	כי ישיביעני מרדיו <sup>34</sup>	17
		18

<sup>1</sup> Akzente und Schwas der ersten Vershälften von Vers 19—22 nicht sicher erkennen, vielleicht sind sie z. T. nicht ursprünglich.

<sup>2</sup> Schwa nicht ganz sicher.

<sup>3</sup> Mappiq nicht sicher ursprünglich.

<sup>4</sup> Schwa nicht sicher ursprünglich.

<sup>5</sup> so; wohl Verschen statt ומי, ist aber unverbessert geblieben



רָבָה.

αυστή sc. σεμίδαλις Θ נִשְׁתַּבַּח׃.

καυστος נִבְרָא׃ (v. s. ἐκκαίειν).

νακαίειν נִבְרָא׃ רָבָה׃.

נִבְרָא׃ (pass. pro act.).

νακαίεσθαι (intr.) נִבְרָא׃ נִבְרָא׃ (Si 9, 8).

o 7, 6 ἀνεκαύδησαν — נִבְרָא (Nowack) oder besser נִבְרָא (Marti)

רָבָה.

εόκαυμα Σ τῶν.

καίειν נִבְרָא׃ נִבְרָא׃ (Si 51, 4: act. [1 sing.] pro pass. נִבְרָא׃ —  
נִבְרָא׃ vgl. Schechter 66; v. s. ἀκαυστος) נִבְרָא׃ רָבָה׃ (+ Si 43, 4)  
נִבְרָא׃ (Si 43, 4 mrg. 21). | נִבְרָא׃ Objekt ὁργή נִבְרָא׃ Sub-  
λιος נִבְרָא׃.

o 3, 17 ἐξέκαυσαν Fehler für A ἐκαυσαν (v. s. κατακαίειν).

io μη ἐκκαίει ἀνθρακας ἀμαρτωλοῦ für הִי לֹא תִבְרָא לֹא

וְהִי לֹא תִבְרָא; תִבְרָא vgl. Am 5, 6 (Margolis, AJSL,

1901, 171) וְהִי לֹא תִבְרָא mag eine Erweiterung der Wurzel נִבְרָא

v. s. καῦμα, καύων; vgl. auch λάμπειν — נִבְרָא La 4, 7;

δὼν Ἄ, λαμπρότης ΣΘ — נִבְרָא Is 58, 11; λαμπρός Σ

Ca 5, 10; La 4, 7; ἐπιδάμψει Is 4, 2 für הִי נִבְרָא וְהִי

וכן, hell werden, aufflammen“ bedeuten (ist die transitive

ergabe in וְהִי in der Sirachstelle durch נִבְרָא verursacht?); in der

art לֹא (הִי) וְהִי וְהִי וְהִי dürfte dieselbe Bedeutung passen.

נִבְרָא (Ez 39, 9 + Is 64, 2: נִבְרָא [oder נִבְרָא] für תִבְרָא v.

כִּי). | נִבְרָא (Da 3, 19. 22 + 3, 19 pass. pro ad. [infin.]).

καίεσθαι (intr.) נִבְרָא׃ (+ Ps 117 [118], 12: נִבְרָא — וְהִי

Erklärung Raschis ist natürlich harmonistisch] für MT נִבְרָא

S, Baethgen 349) נִבְרָא׃ נִבְרָא׃ (Ps 72 [73], 21: נִבְרָא

וְהִי; wahrscheinlich aber ist é. freie Übersetzung Hs: Frankel,

Idien, 207) נִבְרָא׃ (Si 16, 6) נִבְרָא׃ (Je 1, 14: נִבְרָא für נִבְרָא

tant apud Graf 10). Subjekt θυμός oder ὁργή נִבְרָא׃ (+ Si 16, 6)

נִבְרָא׃ נִבְרָא׃.

נִבְרָא imperf. נִבְרָא pass. Kal.

נִבְרָא imperf. נִבְרָא wie נִבְרָא imperf. נִבְרָא und dgl.





ס' נבנב.

καυστή sc. σεμίδαλις Θ נפֿהֿנפֿהֿ׃.

ἀκαυστος נפֿהֿ־נִלֿ׃ (v. s. ἐκκαίειν).

ἀνακαίειν נפֿהֿנֿ׃ רִלֿנֿ׃.

Σ נפֿהֿ׃ (pass. pro act.).

ἐνακαίεσθαι (intr.) נפֿהֿ׃ נִלֿ׃ (Si 9, 8).

Jo 7, 6 ἀνεκαύθησαν — נפֿהֿ (Nowack) oder besser נפֿהֿ (Marti)  
נפֿהֿ נבנב.

ἐκόκαυμα Σ נפֿהֿ׃.

κακαίειν נפֿהֿ־נפֿהֿ׃ (Si 51, 4: act. [1 sing.] pro pass. נפֿהֿ־נִלֿ —  
נִלֿ) vgl. Schechter 66; v. s. ἀκαυστος) נפֿהֿ־רִלֿנֿ׃ (+ Si 43, 4)  
(נפֿהֿ)׃ (Si 43, 4 mrg. 21). | מִנֿ׃. Objekt ὁργή נפֿהֿ׃. Sub-  
ἥλιος נפֿהֿ׃.

b 3, 17 ἐξέκαυσαν Fehler für A ἐπαυσαν (v. s. κατακαίειν).

IO μη ἐκκαie ἀνδρακας ἀμαρτωλοῦ für הֿ לִלֿנבּ נִלֿנבּ לִמֿ  
Θ las natürlich לִלֿנבּ; נִלֿנבּ vgl. Am 5, 6 (Margolis, AJSL,

1901, 171) Θ ἀναλάμπειν mag eine Erweiterung der Wurzel נפֿהֿ

(v. s. καῦμα, καύσων; vgl. auch λάμπειν — נפֿהֿ La 4, 7;

נפֿהֿ־נִלֿ 'A, λαμπρότης ΣΘ — נפֿהֿ־נִלֿ Is 58, 11; λαμπρός Σ

Ca 5, 10; La 4, 7; ἐπιδάμψει Is 4, 2 für הֿ נפֿהֿ נִלֿ!) und

auchten, hell werden, aufflammen“ bedeuten (ist die transitive

ergabe in Θ in der Sirachstelle durch נבנב verursacht?); in der

isart לִנבּ (נִלֿנבּ) נִלֿנבּ נִלֿנבּ dürfte dieselbe Bedeutung passen.

נפֿהֿ׃ (Ez 39, 9 + Is 64, 2: נפֿהֿנֿ [oder נפֿהֿנֿ] für נפֿהֿנֿ v.

καίειν). | מִנֿ׃ (Da 3, 19. 22 + 3, 19 pass. pro ad. [infin.]).

κακαίεσθαι (intr.) נפֿהֿ׃ (+ Ps 117 [118], 12: נפֿהֿ — נפֿהֿ

Erklärung Raschis ist natürlich harmonistisch] für MT נבנב

ES, Baethgen 349) נפֿהֿ׃ נִלֿ׃ נפֿהֿ־נִלֿ׃ (Ps 72 [73], 21: נפֿהֿ־נִלֿ

נִלֿ; wahrscheinlich aber ist é. freie Übersetzung Hs: Frankel,

udien, 207) נפֿהֿ׃ (Si 16, 6) נפֿהֿ׃ (Je 1, 14: נפֿהֿ für נפֿהֿ

igant apud Graf 10). Subjekt θυμός oder ὁργή נפֿהֿ׃ (+ Si 16, 6)

נפֿהֿ־נִלֿ׃.

נפֿהֿ imperf. נפֿהֿ pass. Kal.

נפֿהֿ imperf. נפֿהֿ wie נפֿהֿ imperf. נפֿהֿ und dgl.

אָ פֿלֶךְ (Ps 9, 23; Pr 26, 23). ἐκκεκαυμένη sc. ἐσχατὴ  
תַּבְעָרָה (Je 46 [26], 19) — Σ.

Θ ἄρ (Je 10, 8) פֿלֶךְ (Pr 26, 23).

ἐκκαίεσθαι (pass.) אָ תַּבְעָרָה (Je 43 [36], 22).

ἐκκαυσίς ΣΘ תַּבְעָרָה.

κατακαίειν אָרֶךְ (+ Le 8, 32; 13, 55. 57; Nu 19, 5; Is 47, 14;  
Ez 43, 21: pass. pro act.) אָרֶךְ (Jb 1, 6; Is 43, 2) אָרֶךְ (+ Is 64, 2;  
תַּבְעָרָה [oder אָרֶךְ] für תַּבְעָרָה v. ἐκκαίειν) תַּבְעָרָה (pass. pro act.)  
תַּבְעָרָה. Subj. אָרֶךְ אָרֶךְ (> Jb 1, 16 A an verkehrter Stelle für  
κατέφαγεν).

>IV Ki 23, 5. 11 (κατέκαυσε Fehler für κατέπαυσε Alex)  
Da 11, 18 (κατακαύσει AB Fehler für καταπαύσει R) Jd 2, 3  
(κατακαύσετε A: καθελεῖτε B — H). Ez 5, 2 (nicht in H: Cornill ad  
Toy 48).

Σ אָרֶךְ (Ps 73 [74], 8) תַּבְעָרָה (Is 43, 2: act. pro pass.).

AL אָרֶךְ.

E' אָרֶךְ.

κατακαίεσθαι (pass.) אָרֶךְ (+ I Chr 14, 12; Pr 6, 27: act.  
pro pass.; Je 45 [38], 23: אָרֶךְ Fehler für אָרֶךְ Hitzig 304) אָרֶךְ  
(Ex 3, 3; Is 1, 31) תַּבְעָרָה (imperf.) אָרֶךְ (+ Pr 6, 28: act pro pass.)  
אָרֶךְ. | תַּבְעָרָה. Part. אָרֶךְ (Nu 16, 39 [17, 4]).

Nu 19, 17 τῆς κατακεκαυμένης Freiheit für תַּבְעָרָה; De 29, 23  
καὶ ἄλλα κατακεκαυμένον für תַּבְעָרָה חֵלְקִי (sic); Is 9, 19 ὑπὸ  
πυρὸς κατακεκαυμένος für אָרֶךְ חֵלְקִי; 33, 12 κατακεκαυμένα  
für תַּבְעָרָה.

ΑΣ Je 51 (28), 25 kann ich weder in Field noch sonst wo finden.  
περिकाίειν seq. πυρί Σ אָרֶךְ אָרֶךְ.

προσκαίειν ΣΗ.

πρόσκαυμα אָרֶךְ (π. χύτρας — אָרֶךְ אָרֶךְ für MT אָרֶךְ אָרֶךְ  
v. s. χύτρα; v. καύμα).

συγκαίειν אָרֶךְ. Subj. καύσων אָרֶךְ (pass. pro act.); ἥλιος  
אָרֶךְ (AS<sup>1</sup>R; ἐκκ. [q. v.] S<sup>1</sup>). Part. אָרֶךְ (doch vgl. die hebr.  
Lexika; Marti 257).

Α אָרֶךְ (vgl. Thesaurus s. v.).

Σ אָרֶךְ (הַצִּיָּתִי für H צִיָּתִי).

συγκαίεσθαι (pass.) תַּקְוָה (doch vgl. die hebr. Lexika) תַּקַּיָּה<sup>2</sup>, 19 [18]: תַּקַּיָּה für תַּקְוָה? Cheyne 85).

III Ki 7, 49 συγκαιόμενας A; συγκλειόμενας B — E. Is 5, 24 καυθήσεται ὑπὸ φλογὸς ἀνειμένης MT תַּקְוָה תַּקְוָה תַּקְוָה (sic). ὑποκαίειν תַּקַּיָּה (Ez. 24, 5; in diesem Sinne wird das Wort gefaßt auch von S Menahem Kimhi Parḥon; v. συντιθέναι\*). ὑποκαίεσθαι (pass.) Part. תַּקְוָה<sup>2</sup>.

Am 4, 2 εἰς λέβητας ὑποκαιόμενους MT תַּקְוָה תַּקְוָה, Frankel, *orstudien*, 201 (ob wohl תַּקְוָה oder ein ähnliches Derivat der Wurzel תַּקַּיָּה las?).

\* תַּקְוָה Is 30, 33; Ez 24, 9; Šabba 1, 11; Tamiḡ 1, 1 und sonst scheint „Hard“ zu bedeuten; vgl. תַּקַּיָּה Raschi Ez 24, 9 תַּקַּיָּה Is 30, 33; auch תַּקַּיָּה Sjb 41, 12 = تَقِيْب B A B B; Ibn Ġanāḡ s. v. תַּקַּיָּה; Pseudo-Seder Eliahu Zuḡa, ed. Niedmann, 48, muß die L A. תַּקַּיָּה in den Text aufgenommen werden.

## Helkath Hazzurim, 2 Samuel 2, 12—16.

By L. W. Batten.

This passage has always proved a hard problem for the interpreter; for it is obscure, the text is more or less corrupt or deficient; and its extreme brevity renders it difficult to make any very clear sense. On account of the place-name, explained as derived from the incident which happened there, it has become quite common to regard the story as an etymological saga, a view held by such competent scholars as Budde, Kittel, Nowack and Stade.

In detail there is great diversity of critical opinion, but the outline which follows represents the ordinary view of the event. Abner and Joab with their respective forces were encamped on either side of the pool of Gibeon. Abner proposed a combat of picked men, and this suggestion was readily accepted by Joab. Twelve men came out from each side, and seizing each other by the head, plunged their swords into each other's sides, so that the whole twenty-four champions fell dead together.

That exposition seems to lie on the surface of the narrative; but there are three considerations which tell against it. 1. *pru*, means play and not fight. 2. This view admits of no satisfactory explanation of the name Helkath-hazzurim. 3. It puts an undue strain upon one's credulity; for it is difficult to understand how all the twenty-four champions should fall together. In view of the improbability of such a result we need not be surprised that the story has been denied historic truth and classed as a legend.

I shall venture to offer an explanation which has this in its favor that it meets the objections raised above.

After the death of Saul and the scattering of his forces by the Philistines, Abner his chief officer retreated across the Jordan, and there set the crown upon the head of Eshbaal. This feeble king was never more than a figurehead, Abner being the real power. On hearing of the death of Saul David emerged from the wilderness and was crowned king of Judah at Hebron. The sceptre of Judah was not in feeble hands, and David had no intention of limiting his empire to Judah; accordingly he had already sent an embassy across the Jordan to secure the favor of Bash-Gilead (2:4bff.). The northern tribes were now for the most part under Philistine rule; but David was preparing for a better day, and therefore he sends an efficient officer, Joab, mentioned here for the first time, to the border of Judah, to watch the course of events and to check any possible forays into his territory. Joab pressed beyond the borders of Judah and encamped by the pool of Gibeon<sup>1</sup> in the land of Benjamin.

Abner hearing of David's move, or anticipating such a move, gathered as large a force as he could, and went from Mahanaim across the Jordan to protect Benjamin, the tribe which particularly belonged to the house of Saul. At the pool of Gibeon he came upon Joab and his army. These two forces which thus met accidentally had not assembled for offense, but for defense. They were stationed along their respective borders to keep the peace and prevent incursions.

While in Benjamite territory Abner's troops had been augmented by a number of the clever and tricky people of the famous left-handed tribe. This suggested to the resolute general a ruse, by which he might inspire Joab's army with terror. He therefore proposed that some of the soldiers should amuse the opposing armies by some sort of athletic contest: and this plan was agreed to by Joab. At this point the writer is careful to remark that

<sup>1</sup> That Joab was first at the meeting-place seems to be clear from the construction of v. 13 יואב וְעַבְדָּי instead of יְעַבְדָּי; we should render therefore "now Joab the son of Seruah and the servants of David had gone out from Hebron", 'from Hebron' being added on the authority of the LXX.

the twelve contestants sent forth by Abner were all Benjamites<sup>1</sup>.

We must now recall the story of Ehud. He was a left-handed Benjamite, and so was able to conceal a short sword on his right side, where no one would look for it. In that way he successfully passed the inspection of the guard, and was able to enter the presence of Eglon, the Moabite king, prepared to inflict a mortal wound. So we must suppose Abner's Benjamite champions to do at the pool of Gibeon. The sport was supposed to be without arms and so harmless. But these men were secretly armed, and at the moment when the contest began, marked by laying hands on each other's heads<sup>2</sup>, they drew the swords according to a previous agreement and drove them into their adversaries' sides; thus the twelve champions of Joab fell dead in a moment.

This so incensed Joab and his host that they rushed upon their treacherous opponents and routed them in a fierce battle, which resulted in the complete defeat of Abner's forces.

Such seems to me the true course of the event. Some notes of explanation are required in justification of this interpretation.

1. As already stated *pnw* cannot mean 'fight'. It is a word used too often to leave us in doubt about its meaning. It always has the sense of laugh, jest, play or make sport of some kind. The word excludes any armed tournament<sup>3</sup>, and still further bars such a view as that of Nowack that Abner's idea was to impress Joab with the fighting qualities of his army (*Handkommentar* in loc.).

2. In harmony with this is the use of *רעהו* v. 16. The term could be applied to an opponent in a friendly athletic contest, but would not be employed of an enemy in battle. In the first case

<sup>1</sup> V. 15 י before Ish-bosheth is rightly omitted by LXX.

<sup>2</sup> It is not easy to see how the writer could say they took hold of each other's heads, if he meant to describe a bloody combat. That is surely not the usual initial attitude in a combat with swords. Klostermann saw this difficulty and ingeniously suggested that *בראש* is an error for *בראי*. But *ראי* already stands in the text and a recurrence of the word would add a fresh problem.

<sup>3</sup> This suggestion is made in Brown-Driver's Hebrew Lexicon; it is accepted also by Nowack.

may be a mere distributive pronoun; but the second use can only be rendered, "in his opponent's side."

3. It is true that v. 16 does not readily yield the sense given here. But it is equally true that it does not yield any other clear sense. We read "and with his hand<sup>1</sup> each one laid hold of his opponent's head"; so far all is clear. Continuing the text says, "his sword in the side of his opponent and they fell together." For the ordinary view we must supply a verb and וַיִּחַד each one thrust his sword into the side of his opponent." It is not as easy to go a little further, and assume: "and the Benjamites each drew a sword and thrust it into the side of his opponent, so that they (the Judeans) fell together."

Ewald seemed to have an unconscious grasp of the true course of things; he refers to the well known trick of the Benjamites, but spoils it all by adding that "the men of Judah with equal craft and activity dealt in like manner with their opponents, so that they all fell together" (*Hist. of Israel* III. 114). It is scarcely conceivable that all the men on both sides should come forth prepared to indulge in foul play, and that all should execute their purpose successfully at the same moment.

Graetz seems to imply that the Judeans were successful in this combat. But he mixes this encounter with the battle which followed, holding that Asahel was one of the champions (*Gechichte*, I. 230).

Klostermann interprets וַיִּפְּלוּ יַדְדָּו as meaning the onlookers dashed together into the combat (Samuel in loc.), a meaning the words do not admit.

That some sort of trickery is meant by the writer is clear from the expression בְּצֵד רָעוּ. In a sword encounter it is not the side which receives the blow. That is the spot aimed at by an assassin.

4. That the text here is defective is shown by v. 17 where without any suitable introduction we read that "there was an

<sup>1</sup> From the LXX we add the necessary יָדָיו, not יָד as most scholars say.

extremely hard battle that day<sup>1</sup>." Evidently some thing has been lost from the text. The Judeans were incensed by the treachery of their adversaries, and inspired with a determination for blood revenge fought with such fury that they won a great victory.

5. That the forces were not gathered for war<sup>2</sup> is clear from the termination of the struggle. The dialogue between Joab and Abner at the close of the day's battle (v. 26f.) is not very clear; but Abner points out the wrong in the combat of brothers, and so Joab calls off his victorious army.

6. The place was named from this incident *חַלְקֵת הַצָּרִים*, concerning the meaning of which many impossible suggestions have been made. There are two explanations, however, which are good. We may read *חַלְקֵת הַצָּרִים*, "the field of the sides," referring to the sides into which the Benjamites treacherously thrust their swords. This reading is mentioned by Budde, but he goes no further.

A better interpretation is offered by the LXX, which reads *μερὶς τῶν ἐπιδούλων*. That would represent *חַלְקֵת הַצָּרִים*, "the field of the treacherous fellows." The name then commemorates the knavery of the Benjamites, and also carries a certain scorn of the people who were badly defeated in spite of their effort to gain an advantage by a trick.

<sup>1</sup> Budde therefore seems to me to be in error when he says that the bloody struggle of 14—16 has no connection with 17ff., as the latter passage is a direct continuation of v. 13.

<sup>2</sup> H. P. Smith seems to misunderstand the passage completely; he says, "it seems plain however that the proposition was to have a combat of picked men as a prelude to the main battle" (Samuel, in loc.).



### Zu S. 365—7 des vorigen Jahrgangs.

1. Zu S. 365 f. Die Verpflichtung, ein Tora-Exemplar für sich selbst zu kopieren, ist eine talmudische. Sie wird zum ersten Mal in Rabba, einem Amoräer des vierten Jahrhunderts, in Bezug auf deut. 31, 19 formuliert, (s. Babli, Tr. Sanhedrin, fol. 21 b), und ist fernerlich auch von den rabbinischen Autoren aufgenommen, so z. B. Maimonides' Mischne-Tora, Hilchot Sefer Tora, VII. 2<sup>1</sup>. Auf diesem Wege hat sie Racine durch eine Übersetzung, oder noch wahrscheinlicher durch irgend eine Nachricht eines christlichen Theologen kennen lernen. Heutiges Tages ist aber jenes Gebot, soweit es bekannt, nicht mehr üblich, so daß es Prof. Nestle in der modernen Literatur vergebens gesucht hat.

Was den König anbetrifft, ist die fragliche Sitte des gleichen im Talmud erwähnt (loc. cit.), und aus dem Schriftwort מִשְׁנָה in deut. 17, 18, im Sinne von „zweifache Kopie“ gedeutet, abgeleitet. Ob sie nur einmal geübt worden ist, mag natürlich hingestellt werden.

2. Zu den von Prof. Nestle angeführten Stellen, wo das Hif'il mit dem Qal abwechselt, hat Vf. selbst bemerkt, daß der Konsonantentext eine gleichartige Vokalisierung sehr wohl zugelassen hätte. In dem ersten Beispiel, Gen. 19, 13, fordert sogar die scriptio defectiva מִשְׁמַחִים die Piel-Form. Dieses gibt uns den Schlüssel zu den weiteren Stellen. Ex. 2, 2 (nicht 3) kann das Hif'il gelesen werden (cf. Ps. 56, 7, wo die Schreibart schwankt), ebenso Ex. 8, 26, und auch noch 10. 18, wo dieselbe Erscheinung

<sup>1</sup> Maimonides selbst soll eine, durch ihre Korrektheit berühmte Pentateuchrolle geschrieben haben. Über Anfertiger solcher Muster-Codices s. Zuns, Zur Geschichte und Literatur, 118—119, u. vgl. Epstein, MGWJ. 1904, 608—609.

wiederkommt. Dagegen ist in Daniel 2, 1—3, wo es sich aber um eine Verwechslung von Nifal und Hitpael handelt, diese Verschiedenheit entweder einem Einfall des Verfassers selbst<sup>1</sup>, oder einer Zerstreuung eines Kopisten, oder endlich einer Kombination von zwei Lesarten, zuzuschreiben, da die Vokalisation von den Konsonanten aufgezwungen ist.

In den vorigen Stellen aber, wo dies nicht der Fall ist, haben wir augenscheinlich mit der bekannten Verwechslung der Masora zu tun, welche öfter das Hif'il anstatt des Qals, nach dem späthbräischen Sprachgebrauch, aber auch manchmal das Qal anstatt des Hif'is setzt. Diese Erscheinung ist wohl bekannt<sup>2</sup>; wie soll man aber die in demselben oder in dem nächsten Verse vorkommende Auswechslung erklären? Eine „alte Tradition“, wie sich Prof. Nestle äußert, mag sich kaum erhalten haben; übrigens müßten wir dieselbe rechtfertigen: es wäre nicht eine Lösung, sondern eine Verschiebung der Frage. Mich dünkt, daß die Masora vielmehr keine feste Überlieferung besaß; eben deswegen gebrauchte sie, wenn sie in Verlegenheit war, mit oder ohne Auswahl, eine der fraglichen Formen auf solche Art, daß man auch, wenn es nur möglich war, die andre erkenne. Kam aber dasselbe Verbum zweimal vor, so half sie sich am einfachsten damit, daß sie beide Formen benutzte; wenn die eine von dem Konsonantentext einmal gefordert war, so sorgte sie dafür, daß auch die andre vertreten sei. Einen Beleg dafür könnte man in der Behandlung des Verbuns לון resp. לון finden, bei welchem Qr. und Kt. abwechselnd das Nifal oder das Hif'il geben.

Paris.

M. LIBER.

<sup>1</sup> Das würde man am besten erklären, wenn Da. 1, 1—2, 42, wie schon vermutet worden ist, eine Übersetzung aus dem Aramäischen wäre.

<sup>2</sup> Gelegentlich möchte ich auch eine meines Wissens noch nicht angegebene Stelle hinzufügen. In Jes. 7, 6 ist wohl נִקְרָא נִקְרָא st. נִקְרָא נִקְרָא z. lesen. Das Qal befindet sich noch in 2 Chr. 21, 17 (נִקְרָא נִקְרָא) u. 32, 1 (נִקְרָא נִקְרָא); in der letzten Stelle war das Qal nicht zu verkennen, und auch in Jes. ist die Schreibart ohne ein genügendes Zeichen.

## Der „Völkerprophet“ Jeremia und der jetzige Text von Jer. Kap. 1.

Vom Herausgeber.

Im zweiten Hefte des Jahrgangs 1902 dieser Zeitschrift, das Juli 1902 abgeschlossen worden ist, schrieb ich auf S. 328:

„Jer. 1, 4  $\text{וְיָנִי}$ , lies nach Zeph. 2, 9  $\text{וְיָנִי}$ .“

Die Wissenden bedeutete diese Emendation mit der falschen Verszahl — es war natürlich 1, 5 gemeint — einen Widerspruch gegen die Auffassung von der Entstehung des ersten Kapitels des Jeremiaabuches, die B. Duhm in seinem 1901 erschienenen Kommentare vertreten hatte. Duhm hatte die Abfassung des Kapitels in nachexilische Zeit gewiesen, weil er die in vv. 5. 10 enthaltenen Vorstellungen von dem prophetischen Berufe Jeremias nicht diesem selbst zutrauen könne, der sich immer nur als israelitischen Propheten empfinde, aber auch nicht Baruch, der Jeremia ebenso als einfachen israelitischen Propheten darstelle. Meine Emendation sagte dem Leser, daß ich das Bedenken Duhms gegen die Herkunft des Kapitels in seiner jetzigen Gestalt von Jeremia teile, aber die Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten mit den Mitteln der Textkritik zu erzielen suche.

Seit langem stand mir nämlich fest, daß Jeremia 1 seine jetzige Gestalt durch starke Eingriffe in den ursprünglichen Wortlaut erfahren habe. Ich hatte das Kapitel wiederholt zum Gegenstand in Seminarübungen gemacht, und im Disput mit meinen jungen Studenten war mir immer klarer und gewisser die Lösung der Aufgabe vor die Seele getreten. Es war mir gewiß geworden, daß

der ursprüngliche Wortlaut von v. 1—3 nur eine Einleitung in die Berufungsvision des Propheten Jeremia gewesen war, die durch redaktionelle Eingriffe zu einer Überschrift des späteren Buches Jeremia umgebildet worden war. Ich hatte erkannt, daß v. 11—17 mit der Berufungsvision, die von v. 17 an weiter lief, nichts zu tun hatten, und daß v. 10 ein späterer Zusatz sei, gleichfalls bestimmt, die Berufungsvision dem Inhalt des späteren Buches zu adaptieren. Damit ergab sich von selbst, daß  $\text{יְרֵמְיָהּ}$  v. 5, das den Propheten Jeremia in Widerspruch mit sich selbst brachte, auf Korrektur beruhen müsse.

Ich begnügte mich im Sommer 1902 mit jener knappen Note, weil der Abschluß des Heftes drängte. Außerdem war meine Zeit damals durch die Schlußredaktion des Manuskriptes des ersten Teiles meiner Biblischen Theologie des AT. stark in Anspruch genommen. Den Anlaß dazu, auf den Gegenstand im ersten Heft des Jahrgangs 1903, S. 153—157, zurückzukommen, gab mir neben dem von Budde auf dem XIII. internationalen Orientalistenkongress zu Hamburg gehaltenem Vortrag über 1, 1—3<sup>1</sup> das Erscheinen von Erbt's Buch „Jeremia und seine Zeit“ im Herbst 1902. Erbt hatte sich von Duhm über den Wandel der Vorstellungen von dem Beruf eines Propheten nicht belehren lassen. In seinem Buche, bei dessen Lektüre man immer wieder bedauert, daß ein so erfreulicher Scharfsinn und so viel geistige Beweglichkeit nicht zum Ziele gelangen können, weil ihnen die zum Gelingen der Aufgabe nötige Fachschulung nicht zu Hilfe kommt, spukt bereits die phantastische, um nicht zu sagen, abenteuerliche Vorstellung vom „Völkerpropheten“ Jeremia. Von einem richtigen Instinkt geleitet, sucht Erbt v. 4—10. 17 als Berufungsvision des Jeremia festzuhalten, ohne aus dem oben angegebenen Grunde zu einem reinlichen Resultate kommen zu können. Es schien mir bei der gegebenen Sachlage das Richtige zu sein, meine Auffassung von dem Kapitel ohne jede Rücksichtnahme auf Duhm, Budde und Erbt festzulegen. Der Grund dazu war freilich noch ein anderer. Ich mußte mich knapp

<sup>1</sup> Vgl. S. 3, Anm. 2 dieses Jahrgangs.

denn es zeigten sich, als ich im Winter 1902 meine Genies niederschrieb, bereits die leider damals von mir nicht bemerkten Vorboten des Augenleidens, das hernach meine Kraft fast ein Jahr lähmen und das Erscheinen des ersten Bandes der *Hebräischen Theologie* bis zum Frühjahr 1905 hinausschieben sollte. Ich glaubte das „ultra posse, nemo obligatur“ für mich in Anspruch nehmen zu dürfen.

Wenn ich nun hier nochmals auf den Gegenstand zurückgreife, veranlaßt mich dazu die Art, wie C. Cornill in seinem Herbst 1905 erschienenen Kommentare zu Jeremia, einer Erneuerung des Aufschreiens, meine Aufstellungen und deren Argumente zu widerlegen sucht. Denn sie ist ein typischer Ausdruck der neuerdings auch bei anderen alttestamentlichen Theologen zu beobachtenden Neigung, die sekundären Bestandteile der prophetischen Literatur gar dann auszuschalten, wenn sogenannte literarhistorische Erwägungen dazu zwingend nötigen.<sup>1</sup> Es ist mir das neben anderen Erscheinungen des Tages ein Beweis dafür, wie wenig bisher meine

<sup>1</sup> Es scheint mir z. B. nicht angängig, den Abschnitt Jes. 2, 2 ff. (= Micha 4, 1 ff.), in dem in der Vorstellung גְּבוֹן יְהוָה הָרַךְ בְּיַד יְהוָה וְנִיחָה וְנִיחָה ein literarhistorisches Moment einen „terminus, post quem“ finden hilft, Jesaja abzusprechen, ihm aber Micha 1—6 zu belassen. Ebenso wenig kann der Am. 9, 15 für Amos festhalten, der Micha 5, 1 dem Micha abspricht und in exilische oder nachexilische Zeit versetzt. Das schwungvolle Jubellied der messianischen Gemeinde über den Eintritt der messianischen Zeit, das uns ein glücklicher Umstand Jes. 9, 1—6 erhalten hat, erörtert in geradezu typischer Weise die nachexilische Hoffnung auf den Messias-König aus Davids Geschlecht, den Überwinder der Heiden und Stifter des ewigen Friedensreiches, in dem es keine Kriegswaffen mehr gibt, wie sie auch Sach. 9 und in nicht wenigen Psalmen vorliegt. Mit dem מָלַךְ גָּדוֹל kommen wir in jene Zeiten, in denen das messianische Reich in die himmlische Sphäre gerückt ist oder zu rücken beginnt. Nicht nur die Ausrüstung des Davidssohnes zu seinem messianischen Beruf erscheint hier wie 11, 1 ff. als Geschenk aus der Höhe, sondern dieser selbst. Wollte aber jemand lieber den heidnischen König-Gott und das θεός des heidnischen Sprachgebrauchs zur Erläuterung herbeiziehen, so kämen wir gleichfalls in sehr späte Zeiten. Für Am. 9, 15 würde Micha 5, 1 auch dann die nötigen Winke geben, auch wenn nicht גִּידָה הָיָה auf eine Zutat und בְּיָמֵי עֲלֵם auf junge Zeit wiese, vgl. מִן הָיָה בְּיָמֵי עֲלֵם Micha 5, 1 und בְּיָמֵי עֲלֵם Mal. 3, 4, in der letzteren Stelle von der Zeit Salomos, in der das deuteronomische Gesetz in Kraft stand.

Bemühungen gefruchtet haben zu zeigen, daß wir in der Geschichte der religiösen Ideen viel feinere, sichrere und zuverlässigere Maßstäbe besitzen. Wie sehr die literarhistorische Methode der wackelnden Nase gleicht, die jeder nach Belieben dreht, zeigt sich endlich bei Cornill nicht nur in seiner Behandlung des 1. Kapitels, wofür ich im weiteren Verlaufe meiner Ausführungen charakteristische Belege beibringen werde, sondern fast noch mehr in der Behandlung des Kap. 25 und der damit in Zusammenhang stehenden Heidenorakel Kap. 46—51, in denen Cornill wie bei Kapitel 1 durch den in seinen Vorstellungen weiterspukenden „Völkerpropheten“ an einer richtigen Lösung der Probleme verhindert wird. Als charakteristisches Beispiel greife ich die Art heraus, wie Cornill die jeremianische Herkunft von Jer. 25, 15 ff. durch den Hinweis zu stützen versucht, daß das Bild vom Zornbecher Jahves, in der älteren Literatur ganz unbekannt, seit Jeremia mit einem Male ganz gewöhnlich werde (S. 286 f.). Aber dieses Bild ist lediglich dann „seit Jeremia“ ganz gewöhnlich, wenn der Abschnitt Jer. 25, 1 von Jeremia stammt. Andernfalls wird man urteilen, es werde einem anderen Momente an in der Literatur gewöhnlich. Cornill brecht hat diesem Argument in seinem Kommentare widersprochen und Cornill, wie mir scheint mit Recht, auf die Stelle Nah. 3 verwiesen. Nun sieht sich Cornill dazu genötigt, in sehr künstlichen Ausführungen den Beweis zu versuchen, Nah. 3, 11 liege das Bild vom Zornbecher nicht vor. Damit ist aber doch für die Frage der jeremianischen Herkunft von Jer. 24, 15 ff. nicht das mindeste gewonnen. Wer sie aus inneren Gründen nicht anerkennen kann und Cornills Ausführungen über Nah. 3, 11 zugibt, wird dann urteilen, das Bild komme seit Ezechiel in der alttestamentlichen Literatur vor. Wer aber den Zustand der im AT. vorliegenden Literaturreste bedenkt, der wird sich wohl hüten, etwa hieraus die Folgerung zu ziehen, Ezechiel sei das Bild von keinem Schriftsteller gebraucht worden oder gar, Ezechiel habe es geprägt. Es wäre voreilig, aus einem so zufälligen Umstande, daß ein Wort und Bild uns irgendwo zuerst begegnet, so schwerwiegende Folgerungen zu ziehen. Seit älteren Schriftsteller, die Wort oder Bild gebraucht haben, können

verloren gegangen sein. Recht häufige Wendungen können so zufällig überzeugt geblieben sein, oder nur ganz spärlich auftauchen. Man bekommt überall ein trügerisches Bild von den Dingen, wenn man versteht, daß wir im AT. nur Trümmer des einst Vorhandenen vor uns haben. Dabei haben alle Literaturgattungen ihr ungeschriebenes Vorurteil, und alle Schriftsteller schöpfen aus dem Jungbrunnen der unendlichen Rede. Ganz besonders aber ist diese Vorsicht bei Betrachtung und Beurteilung der prophetischen Schriftstellerei zu beobachten. Die uns aus der alten Zeit erhaltene prophetische Literatur ist für einen verhältnismäßig spärlichen Niederschlag der viel reicheren prophetischen Predigt zu halten. Insbesondere ist die prophetische Predigt des 7. Jahrhunderts viel zu lückenhaft und bruchstückartig auf uns gekommen, als daß die von Cornill geübte Methode zulässig wäre. Von der prophetischen Richtung, die schließlich mit Jeremia und dessen Gesinnungsgenossen aufs schärfste zusammenstieß, ist ja nur das eine Orakel Nahums erhalten geblieben. Deshalb sind solche Argumentierungen ohne jede Überzeugungskraft. Kräftiges Kappen der Triebe der literarhistorischen Methode und Heranziehen der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise würde dem Kommentar zu Jeremia wie Cornills Einleitung, die gleichfalls an der literarhistorischen Methode krankt, sehr nützlich gewesen sein. Was aber die Jeremiastelle betrifft, so ist bei ihrer Altersbestimmung nicht von dem Bilde vom Zornbecher auszugehen, dessen Alter gar nicht zu ermitteln ist, sondern von der Tatsache, daß dies Bild in ihr zur Androhung eines universalen Gerichts benutzt wird, das wir eben in unverdächtigen Stellen der unter dem Namen Jeremias überlieferten Weissagungen nicht finden. Die Entscheidung der Frage ist wesentlich mit abhängig von der Entscheidung über 1, 5. 10, soweit sie nicht schon nach denselben Gesichtspunkten zu erledigen ist.

Gehen wir nun zu den Ausführungen Cornills über Kap. 1 im einzelnen über. Cornill erkennt den engen Zusammenhang zwischen 1, 9 und 1, 17 und nimmt irrtümlich 1, 11—16 für den Hauptinhalt der prophetischen Tätigkeit Jeremias, der ihm gleich in der Berufungsvision mitgeteilt wird. Er stellt in Abrede, daß 1, 11—16

von anderer Stelle hierher gesetzt worden sei, und tritt im Zusammenhang hiermit für die Echtheit von 1, 10 und für **לְנָבִיא** ein.

Leider nötigt mich Cornill zu einer etwas umständlichen Auseinandersetzung mit seinen Argumenten, denn er verteilt seine Erwendungen gegen meine Aufstellungen auf zwei Stellen seiner Erklärung des ersten Kapitels. Einmal sucht er mich zu v. 5 zu widerlegen, dann aber bringt er am Schluß des Kapitels eine Auseinandersetzung, die sich außer gegen mich auch gegen Dahm und Erbt richtet. Freilich vermißt man umgekehrt zu vv. 7f. 13. 17f. eine Berücksichtigung der von Cornill an jenen beiden Stellen bekämpften Anschauungen. Es wird daher nötig sein, daß ich mich im folgenden an den Gang der Ausführungen Cornills halte. Um aber nicht gar zu ausführlich zu werden, schicke ich der Auseinandersetzung mit Cornills Erwendungen wie mit seiner Erklärung der streitigen Stellen eine kurze Darstellung und Begründung meiner Thesen voraus. Nachher lasse ich Cornill zum Worte kommen und prüfe seine Ausführungen auf ihre Richtigkeit und Beweiskraft.

Kap. 1, 5 habe ich **לְנָבִיא** zu **לְנָבִיא** verbessert, denn der Satz  
**נָבִיא לְנָבִיא וְנָבִיא לְנָבִיא**

kann nur bedeuten: „als Propheten für die Heiden habe ich dich bestellt“. Das aber ergibt einen für einen alten Propheten unmöglichen Gedanken. Den Vers aber zu emendieren und ihn nicht etwa unter Belassung des Textes dem Propheten abzusprechen dazu fühlt man sich veranlaßt, weil er im übrigen nichts enthält, was uns an der Abkunft von Jeremia irre machen könnte. Nur ist der Gedanke, daß einer der alten Propheten, die alle nach ihrem eigenen Selbstbewußtsein Boten Jahves an sein Volk waren, noch dazu, daß Jeremia, der sich in dem überwiegenden Teil seines Buches an Juda und Jerusalem gesandt weiß, für die „Heiden“ eingesetzt sein soll, ein so absonderlicher, daß er bei Annahme einer Korrektur nur daraus erklärt werden kann, daß dem Korrigierenden bei seiner Korrektur durch den alten Textbestand die Wege gewiesen waren. Geht doch der Ausdruck noch über das hinaus, was man vom Standpunkt der jüngeren Abschnitte des Buch



gesagt haben würde. Von diesem aus wäre etwa zu sagen gewesen, daß Jeremia zu Israel und den übrigen Völkern gesandt worden sei. Israel durfte auch von diesem aus nicht völlig fehlen. Noch auffälliger aber wird der Ausdruck a) wenn man beachtet, daß eine Sendung an Israel und die übrigen Völker einen Gedanken ergibt, der sogar dem Verfasser der historischen Quelle über Jeremias Tätigkeit noch fern liegt, da ihn auch dieser noch lediglich als einen Propheten betrachtet, der an Juda und Jerusalem gesandt ist. Zwar lesen wir jetzt 36, 2 im mT.: „Schreib darein alle Worte, die ich zu dir gesprochen  $\text{על־ישראל ועל־יהודה ועל־כל־הגוים}$ “, so daß es scheint, dieser Vers betrachte in der Tat den Jeremia als an sein Volk und an die übrigen Völker gesandt. Aber das steht im Widerspruche mit den Ausführungen des Kapitels 36 und in LII ist zu v. 2 noch ein älterer Text erhalten, der  $\text{על־כל־הגוים}$  als Einschub verrät. LXX lesen: ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐπὶ Ἰούδα καὶ ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη. Im mT. ist geändert worden, weil die Heiden neben Juda und Jerusalem nicht passen wollen.  $\text{על־כל־הגוים}$  ist zu demselben Zwecke eingeschoben worden, wie 1, 10: es soll die Heidenorakel des späteren Buches in den Bereich der jeremianischen Tätigkeit einschließen. Auch daraus, daß Jeremia gelegentlich einmal gegen ein anderes Volk weissagt, was in den Kommentaren zuweilen geltend gemacht wird, folgt noch nicht, daß er „für“ andere Völker, geschweige, daß er „für die Heiden“ bestellt ist. Es geht daher die durch den jetzigen Text von 1, 5 vorgetragene Vorstellung von dem Beruf des Propheten auch weit hinaus über die Vorstellung von 25, 17, wonach Jeremia den Zornbecher allen den Völkern reicht, „zu denen ihn Jahve sendet“. Wir werden also mit gutem Grund annehmen, daß dies völlig beispieldlose  $\text{לְגוֹיִם}$  durch die vom Redaktor abgeänderte Vorlage nahe gelegt war. Und dies führt auf  $\text{לְיִשְׂרָאֵל}$ , dessen Anwendung auf Israel durch Zeph. 2, 9, Ps. 106, 5 — ganz abgesehen von Jes. 9, 1 — sichergestellt ist. Der Korrektor hat sich und seine Arbeit hier wie im AT. so oft dadurch verraten, daß er aus Scheu vor dem überlieferten Texte nicht gründlich genug geändert hat. Er hat Reste des Ursprünglichen und damit Spuren des Vorgefallenen zurückgelassen.

Der Gedanke, daß Jahve den Jeremia zum Propheten für die Heiden eingesetzt habe, ist so unmöglich, daß die älteren Kommentare den Ausdruck deshalb umzudeuten pflegen. Man paq מַלְאִי, das nach dem Sprachgebrauche Jeremias, der hierin mit dem allgemein üblichen übereinstimmt, nur bedeuten kann: „für die Völker außer Israel“, vgl. 18, 13 — von 4, 16 sehe ich als unsich ab —, zu deuten: „für alle Völker, Israel eingeschlossen“. (Ewald, Propheten II 2, S. 93: „um von nun über alle völker der erde als göttlicher wächter und bote zu reden“. Ähnlich Hitzig S. 3: „Zum Botschafter an die Völker] nicht nur (v. 18) an Jud sondern auch an die Nachbarn, vgl. v. 10, 25; 9, 15 Cap. XLVII) Hieran ist nur richtig, daß das מַלְאִי von 1, 5 sich ähnlich beurteilt wie die entsprechenden Ausdrücke der zitierten Stellen. An all diesen Stellen sind wie in der vorher besprochenen Stelle 3 die Folgen davon zu spüren, daß mit den Reden des Jeremia jetzigen Buche Reden gegen heidnische Völker vereinigt worden sind. Die Erklärung aber des Widerspruchs, in dem alle die Stellen zu 1, 18 stehen, bleibt Hitzig dem Leser schuldig. 1 an die Stelle der Heiden schiebt er ohne jedes Recht die Nachbarn. Hierin folgen ihm, wie bereits angedeutet, die späteren Kommentare bis zum neuesten, indem sie den Umstand, daß Jeremia gelegentlich ein Nachbarvolk bedroht, dafür ausnutzen, er מַלְאִי oder מַלְאִי-עַל-הַגּוֹיִם bestellt, Völkerprophet gewesen sei. Es gibt wenigstens die Konstruktion richtig wieder, wenn er sein Commentar übersetzt: „zum Propheten für die Völker dich gemacht“, erklärt aber unrichtig: „nicht nur für Israel (sondern für alle Völker“, und bleibt gleichfalls die Erklärung des Widerspruchs zwischen v. 5 und v. 18 schuldig. Eine Widersprechendes läßt sich nicht dadurch in Einklang bringen, daß man es addiert. Giesebrecht geht wenigstens dem unmöglichen Gedanken, daß Jeremia zum Propheten für die Völker eingesetzt worden sei, mit richtigem Instinkte aus dem Wege, indem er setzt: „zum Propheten über die Völker setzte ich dich“. Das steht nur in v. 5 nicht da, darf auch nicht aus v. 10 eingetragen werden. Mindestens müßte man emendieren, davon aber, daß er etwa

10 על־לְנָוִים lese, sagt Giesebrecht nichts. Den v. 5 vorliegenden Ausdruck faßt auch er irrig von den Völkern einschließlich Israels, obwohl die von ihm gegebene Erklärung die Prämissen zu einem richtigen Verständnis der Stelle enthält. Denn er schreibt: „Jeremias zum Propheten gemacht (schon vor seiner Geburt), d. h. zu einem in Gottes Rat eingeweihten (Am. 3, 7) Verkündiger göttlicher Willensentschlüsse über das Schicksal Israels. Aber das Geschick Israels ist in jenen Tagen gewaltiger Völkerbewegungen mit dem seiner kleinen und großen Nachbarn unauflöslich verknüpft. Wer in jenes eingeweiht ist, beherrscht im wesentlichen auch dieses. Daher kann Jer zum Propheten über die Völker gemacht werden. Das heißt nicht: er solle den Heiden weissagen, einmal, weil er das nicht, außer ganz gelegentlich, getan hat, und zweitens, weil kein wahrer Prophet zu den Heiden gesendet war.“ Allein mit der Behauptung, daß ein Ausdruck etwas nicht heiße, ist kein Beweis erbracht, namentlich hier, wo der Augenschein dieser Behauptung widerspricht. Was נָבִיא לְנָוִים נְתַתִּיד bedeutet, bemißt sich lediglich nach dem Sprachgebrauch, nicht danach, was Jeremia und die anderen „wahren“ Propheten getan haben. Was diese getan haben, berechtigt nicht dazu, לְנָוִים, sowohl was die Präposition als was das Nomen betrifft, wider den Sprachgebrauch zu übersetzen, sondern nötigt eben zu emendieren. Giesebrechts Ausführungen enthalten richtige Beobachtungen, aber es sind aus ihnen nicht die nötigen Schlüsse gezogen worden. Mit einer Eintragung des Sinnes von v. 10 und Berufung auf die Nachbarn ist der Stelle nicht zu helfen.

Nun darf ich wohl annehmen, daß Cornill mir in der Annahme zustimmen wird, daß dasjenige, was die Kommentatoren aus לְנָוִים herausgelesen haben, etwa heißen müßte: לְקָל־נָוִי הָאֶרֶץ oder auch: לְנָוִים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ. Das könnte man von den Völkern einschließlich Israels verstehen, brauchte es freilich noch nicht. Denn Cornill hat die soeben besprochene, bisher übliche Deutung von לְנָוִים aufgegeben und übersetzt, wohl LXX προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε folgend: „*sum Propheten für Völker habe ich dich bestimmt*“, als stände לְנָוִים da, freilich ohne die Abweichung von der überlieferten

Punktation anzugeben oder zu begründen. Ich will nun hier Cornill nicht darüber rechten, ob der von ihm aus לְנִיחַ נִתְחַךְ herausgelesenen Gedanke hebräisch nicht vielmehr: לְנִיחַ נִתְחַךְ oder: לְנִיחַ נִתְחַךְ heißen müßte, und ob wir nicht gut gerade an unserer Stelle anzunehmen, daß das Sprachgefühl der Punktatoren und der Generationen, deren exegetische Auffassung die Punktation wiedergibt, das Richtige getroffen haben werde. Denn der Gedanke, daß Jeremia zum Propheten für „Völker“ bestellt worden sei, ist im Zusammenhange unmöglich. Er würde ja besagen, daß Jeremia nicht für Einzelne, also z. B. nicht für bestimmte Personen oder Orte und Stände, sondern für ganze Völker bestellt worden sei. Das Folgende zeigt nun, daß gerade das Gegenteil der Fall ist. Jeremias Abwehr, er sei zu jung zum Propheten, erhält ihre volle Bedeutung nur, wenn er als Person zu Personen sprechen soll. Den Königen, Beamten, Priestern und Propheten Judas, der Versammlung der Männer gegenüber, die seine Erscheinung im Fleisch sehen und den jungen Mann reden hören, fehlt Jeremia die nötige Autorität. Was verfängt es aber, ob er jung oder alt ist, wenn er ein Orakel gegen ein fremdes Volk verkündet, das von seiner Persönlichkeit gar nichts weiß und seine Orakel vielleicht nur durch ihre Folgen kennen lernt? Oder soll etwa Jeremia zu den Völkern gehn, da ihm doch Jahve v. 7 לְנִיחַ נִתְחַךְ (לְנִיחַ נִתְחַךְ) befiehlt? Und soll er sich vor den Völkern nicht fürchten, wenn ihm v. 8 לְנִיחַ נִתְחַךְ geheißen wird? Hier ist doch wohl die Beziehung auf persönliche Gegner mit Händen zu greifen, wie sie der Prophet nur bei der Wirksamkeit unter seinem Volk findet. Jeremia führt uns ja in seinen Reden mehr als genug Fälle dieser Art vor. Wenn wir 25, 15 lesen: „Nimm den Becher des Zornweins aus meiner Hand und laß ihn trinken alle Völker, zu denen ich dich sende“, so ist in dieser Stelle das Senden, wie sich schon aus dem Bilde vom Zornbecher ergibt, selbstverständlich nur figürlich gemeint. Indem der Prophet die Vision vom Zornbecher ausspricht oder niederschreibt, führt er die ihm befohlene Sendung aus. Aber dieser figürliche Gebrauch von שָׁלַח ist eben ein nur zu deutliches Anzeichen dafür,

nicht ein alter Prophet wie Jeremia spricht oder schreibt, ein viel späterer Mann, der von dem wirklichen Leben eines alten Propheten keine genaue Vorstellung mehr der infolgedessen den bei den alten Propheten ganz eigentümlichen Ausdruck: „zu jemandem gesandt werden“ bildliche Seiten der prophetischen Tätigkeit überträgt. Jer. 25, 17: „zu welchen ich dich sende“ nichts weiter als: „gegen dich dir zu weissagen befehle“. Bei einem alten Propheten das eigentlich zu nehmen. Und in unserem Falle verlangt h dazu v. 8: אֶל־תִּירָא מִסְנִיָּהָ כִּי אֶתָּךְ אֲנִי. Es rächt sich Cornill, daß er die von mir hervorgehobene enge Verbindung von v. 9 mit vv. 17 f. nicht anerkennen will. Im jetzigen Texten ist sie so eng wie möglich, da וְקָמְתָּ וְדַבַּרְתָּ וְאָמַרְתָּ אֶל־אֲשֶׁר אֶתְּלִיָּהֶם אֶת כָּל־אֲשֶׁר אֶתְּלִיָּהֶם v. 17 das אֶתְּלִיָּהֶם des vorausgehenden Stichos aufnimmt, ferner אֶתְּלִיָּהֶם v. 17 das אֶל־תִּירָא מִסְנִיָּהָ von v. 8, endlich לְהַצִּילָךְ v. 8 in der Wortstellung אֶתְּלִיָּהֶם לְהַצִּילָךְ am Schlusse des v. 19 wiederkehrt. Im Text der LXX ist die Rückbeziehung mit der Anschluß noch enger, da irrigerweise, mit geringerung von v. 19, οὐ μετὰ σοὶ εἰμι ἐξαπεινῶναι σε, λέγει im Schluß von v. 18 nochmals hinzugefügt worden ist. schluß bleibt im mT. auch eng genug, wenn man Cornill laß die Worte אֶת כָּל־אֲשֶׁר אֶתְּלִיָּהֶם v. 17 schon aus rhythmischen Gründen zu streichen seien und einen Zusatz vorstellen, das Streben veranlaßt worden ist, v. 7 und v. 17 anzugleichen. Ich verzichte daher darauf, an dieser Stelle

man darf sich dadurch, daß die neuerdings immer üppiger ins Kraut en metrischen Theorien nur zu oft kräftigen Widerspruch herausnicht in das andere Extrem treiben und nicht dazu reizen lassen, aufldung der formalen Gesichtspunkte zu verzichten, die uns die bisher e Einsicht in das Wesen der alttestamentlichen Poesie an die Hand b hebräische Poesie der Regel nach in gleichschwebendem Rhythmus l. h. daß hebräische Verse aus Stichen von gleicher Länge bestehen, lise Stichen hinwiederum zueinander im Gedankenparallelismus stehen, ) sichere Tatsache, daß wir sie ruhig zur Textkritik verwenden können, 1. Wenn Budde, Religionsgeschichtliche Volksbücher S. 32, für die

die Frage zu erledigen, ob diese Annahme Cornills zutrifft, genüge mich vielmehr, auf eine andere Möglichkeit hinzuweisen. Der Befehl: „Du sollst zu ihnen reden“ ohne Angabe des Anzi- zurichtenden matt und ungewöhnlich ist, da in LXX אֲנִי אֶדְבָּר אֲלֵיהֶם da endlich die übrigen Stichen sich viel enger berühren, so mit der Möglichkeit zu rechnen, daß אֲנִי אֶדְבָּר אֲלֵיהֶם und אֲנִי אֶדְבָּר אֲלֵיהֶם füllungen sind, und daß der zweite Stichos von v. 17 ursprünglich gelautet hat:

וְאִם לֹא יִשְׁמָעוּ אֶת דְּבָרִי אֲנִי אֶדְבָּר אֲלֵיהֶם

Wenn aber Cornill aus dem Zusatz in v. 17 richtig auf das Streben schließt, beide Stellen einander anzugleichen, so ist doch wohl nach den Gründen zu fragen, die dieses Streben veranlaßt

Echtheit von וְאִם לֹא יִשְׁמָעוּ אֶת דְּבָרִי אֲנִי אֶדְבָּר אֲלֵיהֶם Jes. 6, 13 eine Lanze bricht, so scheint mir wenigstens sicher, daß man diesen Satz schon aus rhythmischen Gründen mit Houbigant, Duhm, Hackmann, Cheyne, Marti zu streichen hat. Das Sätzchen, das einen völlig neuen Gedanken hinzubringt, schießt über. Wir müssen es streichen oder annehmen, daß ein paralleler Stichos ausgefallen sei. Letzterer Ausweg aber kommt nicht in Betracht, da in וְאִם לֹא יִשְׁמָעוּ אֶת דְּבָרִי ein sachlicher Anstoß gegeben ist und LXX das Sätzchen verleugnet. Es ist nicht einzusehen, weshalb gerade hier der Prophet seine Zukunftshoffnung ausgesprochen haben soll, während man sofort begreift, daß das spätere Judentum sie hier vermißte. Auf die grobe Formel, daß der Prophet diesen Satz nicht gesprochen haben könne, weil er nur Unglück ausgesprochen habe, läßt sich die Sache freilich nicht ziehn, zumal wir genau wissen, was er von der Zukunft an Heil erwartet hat. Das ist aber für die Entscheidung der Frage nach der Echtheit des Versteiles ganz irrelevant. Bei diesem Sachverhalt ist 6, 13 einer der Beweise, daß auch zu Jesaja in LXX recht nützliche Lesarten sich finden, und daß sie keinesfalls mit Ausnahme von 2, 22 versagt. Freilich steht der von ihr wiedergegebene Text vielfach dem mT. nach, und vielfach übersetzt sie sehr ungeschickt, so daß sie nicht entfernt die guten Dienste leistet, wie bei einzelnen anderen Büchern. Aber man braucht nur z. B. an 1, 9. 13; 5, 17. 23; 6, 3; 8, 7—9; 9, 7; 28, 1. 16. 25; 29, 3. 15 zu erinnern, andere werden andere Stellen nennen, um den Beweis zu erbringen, daß LXX selbst in sonst sehr übel übersetzten Zusammenhängen erwägenswerte Lesarten birgt. Man kommt hier eben überall über ein eklektisches Verfahren nicht hinaus. Ich rede über diese eigentlich selbstverständliche Sache nur, weil man neuerdings wieder Äußerungen über LXX und mT. zu lesen bekommt, die neben den in den Samuelisbüchern und bei Ezechiel vorliegenden Tatsachen nicht bestehen können. Es ist eine Schwäche unserer rückgratlosen Zeit, daß man sich gegenseitig in die Extreme treibt.

<sup>1</sup> אֲנִי lesen wir auch v. 6 und 7 neben אֲנִי und אֲנִי v. 8. 11. 12. 13. 19. Das gibt zu denken.

en. Es ist die Folge davon, daß vv. 17—19 durch die Einfeldung von v. 11—16 und den Zusatz von v. 10 ihren natürlichen Zusammenhang verloren haben.

Dies meine These über 1, 4—9. 17—19. — Sehen wir uns nun mal die Gründe an, die Cornill gegen sie ins Feld führt. Er giebt S. 4 f. seines Kommentares als Erklärung von נביא לנבים das Folgende:

„נביא לנבים] *Prophet für Völker* waren auch schon Amos und ja. Amos beginnt mit der Gerichtsverkündigung an alle umliegenden Völker und richtet wiederholt seinen Blick über Israels Grenzen hinaus 3, 9. 12. 6, 14. 9, 7 und Jesaja hält von seiner hohen prophetischen Warte den Auslug über die ganze bekannte Welt, überall das Tun des Gottes zu erschauen, der die Geschichte leitet. Aber erst bei Jer wird dies Moment ausdrücklich in den prophetischen Beruf aufgenommen als wesentlicher Bestandteil desselben v. 10. 36, 2. 25, 15 ff. 18, 9 ff. cf. auch 27, 2 ff. Besonders charakteristisch ist die Stelle 28, 8, wo Jer. zu dem falschen Propheten Hananja sagt: *die Propheten, welche vor mir und vor dir gewesen sind von jeher, haben wider zahlreiche Länder und viele Völker geweissagt*, wo also das *Weissagen wider Länder*

*Völker* als selbstverständliches Charakteristikum jedes prophetischen Auftretens genannt wird, und was Jer allen Propheten als Ausnahme zuschreibt, das wird er doch wohl auch für sich selbst haben in Anspruch nehmen dürfen. Jene Worte 28, 8 hält Duhm für authentisch durch Baruch überliefert. Und wenn gerade bei Jer als erstem dies Moment ausdrücklich begegnet wesentlicher Bestandteil des prophetischen Berufes, so erklärt

das ganz einfach aus den veränderten Zeitverhältnissen. Amos auf unter Jerobeam II., der letzten Blütezeit Israels, in dem Augenblicke eines kräftigen (nach dem Urteile jener beiden Propheten wenigstens zu kräftigen) nationalen Bewußtseins: als Jer seine Weihe

als Propheten erhielt, war schon fast ein Jahrhundert lang Israel ein Provinz- und Juda Vasallenstaat des ungeheuren assyrischen Weltreiches, so daß, was Juda betraf, nur eine Episode, ein winziger Bestandteil der Geschichte des Weltreiches war, und alle wichtigeren

Veränderungen in der Lage Judas nur das Ergebnis großer völkergeschichtlicher Umwälzungen und Ereignisse sein konnten. Der Anstoß, welchen diese Höhe des Berufungsbewußtseins modernen Denken und Empfinden bietet, durch die Konjekturen „לְנִי“ zu beiseitigen, ZATW 1902, 328, ist unerlaubt: denn „נִי“ mit Pron. „אֲנִי“ zur Bezeichnung Israels als Jahves Volk findet sich im ganzen AT nur zweimal, Zef. 2, 9 in dichterischem Parallelismus nach vorhergehendem „עַמִּי“, und Ps. 106, 5 bei einer Häufung von Synonymen hinter „עַמִּךָ“ und „בְּחִירְךָ“ und unmittelbar neben „נִחַלְתָּךְ“. Daß Jer. 1 prophetische Tätigkeit zunächst Israel gelte, das ausdrücklich in der Berufungsvision zu bemerken, war wirklich überflüssig, hier genügte es vollständig, zu sagen: zum Propheten habe ich dich erwählt; und wenn Jer das Bedürfnis empfand, es trotzdem Jahve ausdrücklich bemerken zu lassen, so *mußte* er sagen „לְנִי“: das darf man angesichts des gerade in diesem Punkte stehenden Sprachgebrauchs der gesamten prophetischen und poetischen Literatur Israels kühnlich behaupten. Übrigens kann sich Jer über die Anzweiflung seines Selbstbewußtseins mit einem Größeren trösten.“

Soweit Cornill. Der in diesen Ausführungen und Behauptungen angetretene Versuch einer Widerlegung meiner Auffassung und Ablehnung der von mir aus zwingenden Gründen vorgenommenen Korrektur scheint mir nun völlig mißglückt. Ich muß mich aber auch gegen die Art, in der Cornill mich zu widerlegen sucht, entschieden verwahren, und zwar im Interesse meiner Wissenschaft. Denn ich wünsche nicht, daß sie Nachfolge findet. Sonst brauchte ich ja über diesen Punkt kein Wort weiter zu verlieren. Um beides zu beweisen, will ich Cornills Einwänden und Aufstellungen im folgenden im einzelnen einmal nachgehen und ihnen ein wenig ins Gesicht leuchten.

„Prophet für Völker waren auch schon Amos und Jesaja.“ Das ist ein evidenter Irrtum. Amos ist nach seinem eigenen Bewußtsein zu Israel gesandt worden, für Israel bestellt. Dadurch, daß „sein Blick über Israels Grenzen hinausreicht“, d. h. dem Sachverhalt entsprechend ausgedrückt, dadurch, daß er den Nachbarvölkern Israels in Palästina ein Strafgericht verkündet c. 1. 3—2, 4,



ei ich ununtersucht lasse, was davon echt ist, wird er noch so wenig ein Prophet für diese Völker, wie dadurch, daß er Nachbarvölker als Zeugen gegen Israel aufruft 3, 9, oder mit ihnen beladet 6, 14. Lediglich das liegt in diesen, von Cornill mir zitierten, Stellen vor. Wenn diese Nachbarvölker von denselben Schicksalen eben als Nachbarn mitbetroffen werden, dann notwendig auch von den Weissagungen der Propheten Israels. Die Propheten Jahves Vertrauten sind, Jahves Handeln und Reden der Propheten zusammengehören wie Ursache und Wirkung, so ist das ja selbstverständlich. Aber Jahves Taten und Worte gelten nur Israel. Sie sind eine Auseinandersetzung mit einem Volke. Nur Israel hat Jahve aus Ägypten berufen, an ihm sucht er heim seine Sünden. Das zu verkünden ist ihm bestellt, die Wirkung auf andere Völker völlig Nebensache. 3, 1—8. Daher befiehlt Jahve Amos, als er ihn hinter der Erde wegnimmt, d. h. zum Propheten beruft, 7, 15:

לך הנבא אל-עמי ישראל

Es ist recht eigentlich zu dem bestellt, was nach Micha 3, 8 Aufgabe eines Propheten Jahves ist:

ואולם אנכי סלאתי כחי | ומשפט וגבורה

להגיד ליצלב משעו | ולישראל חסדו

auch der auf Amos folgende, von Cornill mit Stillschweigen vergangene, Prophet Hosea sich nach Ausweis seiner Weissagungen gleich als für Israel bestellten Propheten empfindet, erwähne ich im Vorbeigehn. Wenn aber Cornill fortfährt: „und Jesaja hält seiner prophetischen Warte den Auslug über die ganze bekannte Welt“, so geht er mit dieser Wendung den konkreten Dingen, um die es sich handelt, aus dem Wege. Auch wenn Jesaja's prophetische Tätigkeit von Cornill mit diesem Satze richtig charakterisiert worden wäre, so würde er dadurch noch nicht Prophet für diese Völker. Der Auslug geschähe doch wohl für Israel nicht für die Völker der ganzen bekannten Welt. Ganz im

\* אמרתו, יתהזק, das die Konstruktion und den Vers sprengt, ist eine richtige Lesart.

Gegenteil ist gerade bei Jesaia ganz besonders deutlich, da sich lediglich als einen für Israel bestellten Propheten empf. Nachdem er sich auf die an die Seraphim gerichtete Frage Ja „Wen soll ich senden? Und wer wird für uns gehen?“ selbst diesem Dienste erboten hat, so bestellt ihn Jahve 6,7 mit Worten:

לך ואמר להם הנה

Und prüfen wir die Orakel Jesaias auf diesen Punkt, so ist es bei ihnen mit Händen zu greifen, daß auch die Orakel gegen die Völker in Wirklichkeit für, wie zu Israel gesprochen sind. Wer c. 7. 8. 17 mit Samarien auch Syrien den Untergang verkündet, das für Juda und Judas König gesprochen, die den Mut dazu fa sollen, sich allein auf Jahve zu verlassen, und nicht bei Tigla-leser Schutz suchen sollen. Seine Weissagung aber vom Untergange Asdods c. 20, wie später die vom Untergange der meschen Heere c. 18, soll die Judäer von ihren Aufstandsgeligen gegen die assyrische Herrschaft abbringen.

Auch eine Erinnerung an seine eigene frühere Beschäftigung mit dem Propheten Ezechiel hätte Cornill vor dem Mißverständnis bewahren können, als sei in der Berufungsvision eines vorerzählten Propheten etwas anderes zu erwarten, als der Durchbruch des Bewußtseins, zum Propheten für Jahves Volk bestellt zu sein. von Ezechiel aus erkennt man die völlige Unnatur der Annahme, ein alter Prophet sei sich als zum Propheten לנביא bestellt zu kommen. Und dazu, ohne daß Israels auch nur mit einem Steinerwörtchen gedacht wird. Ez. 2, 3 ff. sagt Jahve bei der Berufung Ezechiels:

שולח אני אותך אל-בני (בית LXX) ישראל

Nach 3, 6 ist er nicht zu vielen Völkern gesandt, deren Sprache er nicht versteht, sondern zu Israel, das ihn nicht hören wird. Damit mir Cornill nicht etwa mit dem Einwand kommt, habe ich Ezechiel für sich eben einen anderen Beruf in Aussicht

---

\* Daß das folgende, in LXX fehlende לנביא eine tendenziöse Gleichsetzung brauche ich nicht zu betonen, da es auch Cornill so ansieht.

remia, die Stelle sei also ein Beweis für das לְנָוִים von Jer. 1, 5, ich es nicht für überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, das schon durch den hebräischen Ausdruck ausgeschlossen Ezechiel sagt אֶל-עַמִּים רְבִים, bei einer Anspielung auf Jeremia mindestens נָוִים zu erwarten. Dabei liegt in אֶל-עַמִּים רְבִים noch weniger als in לְנָוִים. Ausgeschlossen wird diese Aus- aber auch dadurch, daß Ezechiel in seiner Auseinandersetzung seinen Beruf es gar nicht anders weiß, als daß ein Prophet n bestimmtes Volk eingesetzt ist. Gleicht er doch einem für szeiten von einem Volke eingesetzten Wächter C. 33, 1 f. r erhält er seine Aufgabe zugewiesen durch das Wort Jahves (3, 17):

צִוָּה נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל

c. 3, 33 vorliegende Reflexion enthält vielmehr einen Hin- auf einen rein äußerlichen Umstand, der den Gedanken für andere Völker bestellten Propheten zu einer unmöglichen elt: man kann nur der Prophet eines Volkes sein, dessen che man versteht. Hieran gemessen zeigt sich die ganze tur der Spekulation vom Völkerpropheten. „Leicht bei- der wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich achen.“

Wäre der jetzige Text von Jer. 1, 5 ursprünglich, so würde ia aus der Reihe der vorexilischen Propheten völlig heraus- . Bei einem Rückblick auf die Berufungsvisionen der Vorgänger ias fällt daher ein sehr eigentümliches Licht auf die Worte ill: „Daß Jeremias prophetische Tätigkeit zunächst Israel , das ausdrücklich in der Berufungsvision zu bemerken, war ich überflüssig, hier genügte es vollständig zu sagen, zum beten habe ich dich bestellt.“ Wie ungeschickt ist es doch Amos, Jesaia, Ezechiel, daß sie so unnötige Worte machen, gerade das ausdrücklich bemerken, was für Cornill „wirklich lüssig“ ist! Am Ende ist es gar nicht nur die Hauptsache das Nächste, sondern das Einzige, worauf es für sie in diesen enten ankommt.

Wenn aber Cornill sich im weiteren auf v. 10. 36, 2. 25, 5 ff. tschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 26. I. 1906.

18,9ff. 27,2ff. 28,8 zum Belege dafür beruft, daß das „Weissagen wider Länder und Völker“ ein „selbstverständliches Charakteristikum jedes prophetischen Auftretens“ sei, und fortfährt: „und was *jeder* allen Propheten ohne Ausnahme zuschreibt, das wird er doch wohl auch für sich selbst haben in Anspruch nehmen dürfen,“ so wird er dabei vier sehr genau auseinanderzuhaltende Vorstellungen ineinander: 1. daß ein Prophet *für* ein *bestimmtes Volk* bestellt wird; 2. daß er *für die Heiden* bestellt wird; 3. daß er *wider Länder und Völker* weissagt; 4. daß er als Prophet *über Völker und Länder* eingesetzt ist, um zu bauen und einzureißen. Man kann, wie wir gesehen haben, zum Propheten für Israel bestellt sein und dabei wider andere Völker und Länder gelegentlich weissagen. Dadurch, daß man es tut, wird man noch nicht ein Prophet, der für andere Völker oder über andere Völker eingesetzt ist. Und er beachtet nicht, daß die beiden verschieden nuancierten Vorstellungen eines *für* die Heiden eingesetzten und eines *über Völker und Länder* bestellten Propheten bei keinem der vorexilischen Propheten angetroffen werden und erst vom Standpunkt der Zeit aus verständlich sind, der Israel, und damit seine Geschichte und seine Propheten, in den Mittelpunkt der Welt gerückt waren. Hierüber weiter bei der Auseinandersetzung mit Cornills Ausführungen zu v. 10. Hier sei nur nochmals daran erinnert, daß der Umstand doch aufs schwerste ins Gewicht fällt, daß auch für die historische Quelle, wie namentlich c. 36 zeigt, Jeremia ein lediglich für Israel bestellter Prophet ist, endlich daran erinnert, daß 18,9ff. 25,5ff. genau wie v. 10 sekundär sind.

Aufs Entschiedenste zurückweisen muß ich aber die Deutung der Gründe, die mich nach Cornills Vorstellung zur Streichung des  $\text{ב}$  von  $\text{בְּלֵאָנִי}$  veranlaßt haben. Wenn er schreibt: „den Anstoß, welchen diese Höhe des Berufungsbewußtseins modernem Denken und Empfinden bereitet, durch die Konjekturen  $\text{בְּלֵאָנִי}$  zu beseitigen, ZATW 1902, 328 ist unerlaubt,“ so hat er auch, was meine Motive betrifft, völlig daneben geraten. Nicht „modernes Denken und Empfinden“ nötigt mich zu dieser Konjekturen, sondern die zwingende Gewalt der im AT. gegebenen Tatsachen, die wir ohne Rücksicht

auf unser eigenes Denken und Empfinden zu respektieren haben. Wenn ich einen alten Schriftsteller lese, so lasse ich mein modernes Denken und Empfinden zu Hause und versuche in allem Ernst und aller Strenge gegen mein Denken ihn lediglich aus seinem eigenen Denken und aus dem Denken und den Verhältnissen seiner Zeit zu erklären. Wir schulden jedem alten Schriftsteller so viel Respekt, daß wir nicht unsere eigenen Gedanken, Urteile und Werturtheile in ihn hineinlesen. Und Cornill wird mit mir hoffentlich darin einig sein, daß wir den biblischen Schriftstellern nicht weniger Respekt schulden, wie den profanen. Ob die Vorstellung, einem Propheten für die Heiden, oder, was Cornill — freilich mit Unrecht — aus dem Verse herausliest, zum Völkerpropheten beizusetzen zu sein, eine höhere ist, als die andere, zum Propheten des Gottesvolks berufen zu sein, wie Cornill voraussetzt, oder ob vielleicht diese Vorstellung eine höhere ist als jene, das vermag ich nicht zu entscheiden, denn ich bin kein Prophet. Es ist aber auch hier ganz gleichgültig, denn wir müssen uns eben in das schicken, was nach Lage der Dinge allein möglich ist. Wollte ich den Spieß umdrehen, so gäben mir Cornills Ausführungen reichlich Veranlassung, darüber zu klagen, daß man in seinen Vorstellungen den trübenden Einfluß modernen Denkens und moderner Empfindungen spüre. So liest man zu v. 4 einen, wie mir scheint, sehr wenig berechtigten Versuch, die Bedeutung der Ekstase für das prophetische Wirken des Jeremia im Vergleich mit dem des Amos, Jesaja und Micha abzuschwächen. Das ist ja wohl einer der Punkte, wo modernes Empfinden immer wieder Anstoß nimmt.<sup>1</sup> Wenn aber etwas „unerlaubt“ ist, dann doch wohl dies, daß man einen

<sup>1</sup> Jahrgang 1903, S. 157ff. hatte ich den Umstand, daß Jeremia seine Weissagungen dem Baruch diktirt, daraus erklärt, daß er sie in der Ekstase reproduziert und in diesem Zustande nicht schreibt, sondern spricht. Diese Erklärung des befremdlichen Umstands hatte ich durch einen Verweis auf den analogen Vorgang 4 Esra 14, 37—48 gestützt. Religionsgeschichtliche Volksbücher II. Reihe, 5. Heft lehnt K. Budde diese Erklärung ab und gibt als Erklärung: „weil ihm bedächtiges Besinnen auf sein vergangenes Wirken durch die Verwendung eines Schreibers ohne Zweifel erleichtert wurde.“ Leider kann ich Budde aus eigener, in vielen Monaten mit täglichem Diktieren gewonnener

Anstoß, der sich aus den überlieferten Tatsachen ergeben hat, versucht, aus modernem Denken und Empfinden herzuleiten, und daß man von einer vorgestellten Höhe des prophetischen Selbstbewußtseins aus gegen eine mit sachlichen Gründen gestützte Emendation zu Felde zieht. Ebenso scheint es mir wenigstens unerlaubt, mit solchen Scheingründen, wie wir sie in Cornills Ausführungen angetroffen haben, den Anstoß in v. 5 und v. 10 heben zu wollen, und hernach den vermeintlich geführten Nachweis, daß sich Jeremia als Völkerprophet empfunden habe, dazu zu benutzen, um in C. 25 und C. 46—51 dies und das für Jeremia zu retten. Und sollte etwas hiervon erlaubt sein, dann doch sicher nicht, daß ein Versuch, einen grobe Anstöße bereitenden Text auf Grund der im AT. gegebenen Tatsachen zu begreifen und zu bereinigen, dahin ausgelegt wird, als habe man ein Attentat auf den Gottesherrn Jeremia begangen, wie es Cornill am Schluß seiner Bemerkungen zu v. 5 darstellt. Der Satz: „Übrigens kann sich Jer über die Anzweiflung seines Selbstbewußtseins mit einem Größeren trösten,“ erinnert aufs Bedenklichste an die Leistungen der von

Erfahrung versichern, daß nichts so sehr bedächtiges Besinnen erschwert, ja beständig hindert, als die Aufgabe, gleichzeitig diktieren zu sollen, und umgekehrt, daß nichts so sehr das Diktieren erschwert, wo nicht unmöglich macht, als der Zwang, sich erst bedächtig besinnen zu müssen. Die miserabelste Schreibfertigkeit hilft dann weiter. Man kann nur diktieren, was man bereits niedergeschrieben besitzt, und zwar inhaltlich wie formell bis ins Kleinste genau ausgearbeitet, niedergeschrieben entweder mit Tinte und Griffel oder niedergeschrieben in die Tafeln des eigenen Gedächtnisses. Daher diktiert man nach einer geschriebenen Vorlage, wenn man sie durch mehrere gleichzeitig Schreibende vervielfältigen läßt, oder aus dem Gedächtnis nach völlig abgeschlossener Gedankenarbeit, wenn man nicht schreiben kann. Man reproduziert also beim Diktieren auf jeden Fall. Daß der Prophet in der Ekstase reproduziert, ist die Folge davon, daß er in der Ekstase produziert und spricht. Und der Paralleltext 4 Esra 14, 37—48, von dem isoliert Jer. c. 36 nicht betrachtet werden darf, löst alle Zweifel. Wieso vv. 2. 18. 32 meiner Annahme widersprechen sollen, entzieht sich meinem Verständnis. Budde's: „ohne Zweifel“ hat wenigstens nach meinen Erfahrungen nicht mehr Gültigkeit, als das „bekanntlich“ vor so manchen Ausführungen. Nur nebenbei sei bemerkt, daß man sich die einst vor dem Volk gehaltenen und die dem Baruch diktierten Reden als inhaltlich wie formell nicht wesentlich von einander abweichend vorzustellen hat. Sie sind ja Worte Jahas, die der Prophet als eine objektive Größe empfindet.

**Keil-Delitzsch's** Kommentaren charakterisierten und beeinflussten **Periode** der at. Arbeit, in der man sich einbildete, Zion gerettet ~~zu~~ haben, wenn man sich mit einem Sack voll blümeranter Rêdensarten und barocker und verstiegener theosophischer Einfälle in dem erhebenden Gefühle, besser zu sein, als diese gottlosen Kritiker, an den unbequemen Tatsachen vorbeigedrückt hatte. Beispiele kann Cornill z. B. finden, wenn er der Aufnahme nachgeht, die der von ihm erneuerte Grafsche Kommentar seiner Zeit in der theologischen und kirchlichen Presse gefunden hat.

Für mißlungen aber muß ich auch den Versuch Cornills halten, nachzuweisen, daß Jeremia statt לָנִי hätte לָעַל sagen müssen. Ein zur Bezeichnung einer Sache nicht mögliches Wort wird durch ein danebenstehendes Synonym nicht erträglicher. Zeph. 2, 9 hatte es gar keine Schwierigkeit, לָנִי zu vermeiden, da die Synonyma in keiner Weise erschöpft werden. In dieser Stelle tritt לָנִי als völlig gleichwertig mit לָעַל auf. Und bei der Lückenhaftigkeit des hebräischen Sprachgebrauchs wage ich wenigstens nicht zu entscheiden, was ein alter Prophet sagen mußte, begnüge mich vielmehr damit, zu begreifen, was er sagt und wie sich die Überlieferung hierzu gestellt hat. Wäre לָנִי wirklich so unmöglich, wie sich das Cornill vorstellt, so würde daraus nur die Notwendigkeit folgen, לָעַל zu emendieren.

Ich gehe zu v. 10 über. Hierzu beachtet Cornill meine Bemerkung nicht, daß Jeremia nicht nochmals zum Propheten bestellt werden kann, nachdem dies schon v. 5 geschehen ist. Daß er auch an dem Umstand vorübergeht, daß in v. 5 und v. 10 verschiedene Vorstellungen über die Berufstätigkeit Jeremias vorliegen, haben wir schon gesehen. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß v. 10 nach v. 9 gar nicht am Platze ist, und daß er das in diesem Vers Berichtete falsch deutet. Denn durch die Berührung seines Mundes v. 9 wird Jeremia nicht erst zum Propheten bestellt, wie es v. 10 durch הִקְדַּחְתִּיךָ הַיּוֹם הַזֶּה deutet. Bestellt ist er ja schon vor seiner Geburt, vielmehr wird dadurch der Einwand beseitigt, den der bereits bestellte mit לֹא-יָדַעְתִּי דְּבַר v. 6 gegen seine Bestellung erhebt. Auch hieraus ergibt sich, daß v. 10 ein Fremd-

ling in seiner Umgebung ist, und daß v. 9 in Wirklichkeit durch v. 17 fortgesetzt wird. Wenn aber Cornill S. 7 behauptet: „Unso ist auch das gewaltig kühne Wort vom Niederreißen und Aufbauen ganzer Völker psychologisch durchaus motiviert und bewegt sich auf der Richtlinie der älteren Prophetie: es spricht eine Überzeugung aus, welche uns auch in unzweifelhaften Stellen als die persönliche Jeremias entgegentritt“, so ist er für diese Sätze des Beweises völlig schuldig geblieben. Aber dieser mußte schon deshalb erbracht werden, weil von Duhm auf das bestimmteste die These vertreten worden war, daß sich Jeremia in den von ihm erhaltenen Weissagungen lediglich als israelitischen Propheten empfinde. Schon deshalb würde es unnötig sein, auf diese Sätze weiter einzugehen, auch wenn oben nicht bereits der Beweis erbracht worden wäre, daß bei einer solchen Auffassung der Prophet Jeremia vollständig aus der historischen Erscheinung der alten Prophetie herausfällt. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß v. 10, der Jeremia zum Bauen und Niederreißen über Völker und Reiche gesetzt sein läßt, sich im Buche Jeremia nur mit zweifellos sekundären Stellen berührt. Er weist sich auch hierdurch als einen redaktionellen Einschub aus, der die Berufungsvision in Einklang mit dem Inhalt des Jeremia-buches bringen soll. Es hat das seine genaue Parallele daran, daß auch die ursprüngliche Einleitung in die Berufungsvision zu einer Einleitung in das Buch umgestaltet worden ist, was Cornill zugibt, ohne die Tragweite dieses Umstandes für das Folgende zu bemerken. Daß die Berührung von v. 10 mit 36, 2 auf einer Korrektur dieser letzteren Stelle beruht, durch die sie gleichfalls mit dem Inhalt des Buches in Einklang gesetzt wird, ist bereits gezeigt worden. Ebenso, daß selbst der sekundäre Abschnitt 25, 15 ff. eine altertümlichere Auffassung als v. 10 ausspricht, sofern er Jeremia an Juda und Jerusalem und nur daneben auch an andere Völker gesandt sein läßt. So bleibt nur noch der Abschnitt zu besprechen, der sich auch im Ausdruck aufs engste mit v. 10 berührt, nämlich 18, 7—10. Cornill hat richtig gesehen, daß dieser Abschnitt schon deshalb sekundär sein muß, weil er die Pointe der v. v. 2 f. zu lesenden Vergleichung Jahves mit einem Töpfer,



nals mit dem Tone des Töpfers zerstört. Ob im übrigen Cornill  
 Bild im einzelnen richtig ausdeutet, bleibt dabei gleichgültig.  
 Cornill nimmt nun weiter an, 18, 7—10 sei aus 1, 10 geflossen.  
 Es ist aber nicht zu erweisen. Ebenso nahe liegt die Annahme  
 daß beide Abschnitte von derselben redigierenden Hand geschrieben  
 worden sind. Aber auch wenn Cornills Annahme zuträfe, so wäre  
 dies für die jeremianische Herkunft von 1, 10 nicht das mindeste  
 gewonnen; es wäre dann nur bewiesen, daß 1, 10 älter ist, als  
 18, 7—10. Um wieviel aber, das wäre erst aus dem Inhalt von  
 10 und den aus c. 1 zu erhebenden begleitenden Umständen  
 zu leiten. Wir würden durch diese aber eben in die nachexilische  
 Zeit verwiesen werden. Denn 1, 10 hat seinesgleichen nirgends in  
 der vorexilischen Literatur, wohl aber sind derartige Vorstellungen  
 der nachexilischen Zeit geläufig. Wie in den sekundären Abschnitten  
 des Buches Jeremia, vgl. nach 25, 13. 26. 51, 20, so spielen die  
 13 und תַּלְמוּד in den Erwartungen der Späteren eine Rolle,  
 Jer. 3, 8. Hagg. 2, 22. Jes. 13, 4. Ps. 46, 7. Auch hier kommen  
 wir nur zum Ziele, wenn wir die Dinge in einen größeren Zu-  
 sammenhang stellen. Die atomistische, von der Tradition einzel-  
 ne abhandelnde Betrachtungsweise, gegen die seiner Zeit Koster  
 mit Recht bei Besprechung der Arbeit Bleeker's über die  
 den orakel Verwahrung eingelegt hat, führt im AT. so wenig  
 zu Ziele, wie die bereits gekennzeichnete literarhistorische Methode.

Zur weiteren Kennzeichnung der letzteren sei in diesem Zu-  
 sammenhange nur noch kurz auf die Ausführungen Cornills auf  
 11 f. seines Kommentares aufmerksam gemacht. Bei dem durch-  
 s gerechtfertigten Versuche, die Authentie der Berufungsvision gegen  
 ihm zu halten, kommt Cornill auf den Gedanken, der jetzige  
 Text laut von Jer. 1, 4—10 müsse schon dem Verfasser von  
 Jer. 42, 6. 49, 1—5, also gegen Ende des Exiles, vorgelegen haben.  
 Es handelt es sich in diesen Stellen um eine Übertragung des  
 prophetischen Berufes auf das Volk Israel. Damit aber ändert  
 sich eben sinngemäß das Objekt der prophetischen Tätigkeit. Bei  
 der Übertragung findet doch wohl eine Herstellung neuer, früher  
 nicht gegebener, Beziehungen statt. Für den, der anerkennt, daß

Jes. 42, 6. 49, 1 ff., oder auch 53, 7, Zitate aus Jeremia sind, daraus nicht im mindesten, daß Deuterojesaia den Wortlaut schon gelesen hat, den wir jetzt lesen. Denn die Vorstellung, daß Jeremia zum Licht der Heiden bestellt ist, ihnen וְהָיָה und וְהָיָה bringen d. h. die prophetische Auffassung der Religion verkünden soll, und die Vorstellung, daß ein Prophet über Völker bestellt ist, um sie zu bauen und einzureißen, d. h. um ihnen durch seine Heilsweissagungen Gedeihen, durch seine Unglücksweissagungen den Untergang zu zuziehen, sind einander so unähnlich, daß die eine nicht aus der anderen abgeleitet werden kann. Ein Liebhaber der literarhistorischen Methode könnte daher vielleicht gerade auf den entgegengesetzten Gedanken kommen, der Wortlaut jener Stellen des Deuterojesaia beweiße, daß dieser Jer. 1, 10 noch nicht vorgefunden habe. Aber auch einmal zugegeben, er habe Jer. 1, 4—10 schon im jetzigen Wortlaute gelesen, so würde doch daraus nicht im entferntesten folgen, daß der Abschnitt von Haus aus so gelaute hat. Es wäre damit nur bewiesen, daß er schon vor Deuterojesaia in die Gestalt gebracht worden, in der wir ihn lesen. Hier versagt eben überall die literarhistorische Methode.

Wie diese im allgemeinen, so muß ich nun auch die Method beanstanden, mit der Cornill die Zugehörigkeit von 1, 11—16 zu Berufungsvision zu erweisen sucht. Er schreibt S. 7: „Die neue Einführung durch וְהָיָה כִּי יִבְרָךְ יְהוָה אֱלֹהֵי läßt die Möglichkeit offen, daß hier Berichtete von dem vorher Erzählten loszulösen und als neue selbständige Begebenheit zu fassen; ein innerer Zusammenhang zwischen Jer's Berufung und diesen beiden Bildern besteht aber auf jeden Fall.“ Das ist eine Behauptung, die nicht ohne Beweis ausgesprochen werden durfte. Denn der Inhalt der Vision vom Einbruch der nordischen Völker in Juda ist keineswegs, wie die Cornill annimmt, der Inhalt der Berufstätigkeit Jeremias, sondern eins von dem vielen, was er während seiner prophetischen Tätigkeit geweissagt hat. Und hierdurch gewinnt auch v. 11 f. seine nähere Beziehung. Vor allem aber war zu berücksichtigen, daß diese Behauptung unrichtig war, wenn das von mir über וְהָיָה Ausgeführte v. 13 zutrifft. Man vermißt aber in Cornills Kommentar

den Versuch, dies auffallende und zur Ausschaltung mindestens einer Vision auffordernde **וְנִיחַ** zu erklären und zu rechtfertigen. Daß die älteren Kommentare ahnungslos an diesem Stein des Anstoßes vorbeigleiten, ist ja begreiflich. Nachdem ich aber nachdrücklich genug auf das Wort aufmerksam gemacht hatte, ja schon nach der freilich verfehlten Deutung Erbts (S. 118), durfte dem Worte nicht aus dem Wege gegangen werden. Mit der literarhistorischen Methode Cornills läßt sich natürlich der Frage, ob v. 11 die Fortsetzung von v. 10 ist, gar nicht beikommen. Der, welcher Jer. 31, 28 geschrieben hat, hat freilich höchst wahrscheinlich beide Verse schon beieinander gefunden. Aber wenige Verse des Jeremiabuches machen schon von weitem einen so sekundären Eindruck wie 31, 28. Völlig irrig aber wäre es, anzunehmen, wir hätten um deswillen in Jer. 1 von Haus aus eine Anzahl von Visionen vorauszusetzen, weil die beiden Stücke 11 f. 13 ff., wie Cornill mit anderen Auslegern behauptet, „literarisch handgreiflich abhängig“ seien von Am. 8, 1 ff. Aus einer Vergleichung beider Abschnitte, wie der sonstigen Erzählungen von Visionen in den Weissagungen des Jeremia: 24, 1 ff. 38, 21, läßt sich vorsichtigerweise nichts weiter schließen, als daß sich bei den israelitischen Propheten eine typische Form gebildet hatte, in der sie von ihren Visionen berichteten. Diese wurde dann bei der Niederschrift niedergegeben. Man bedenkt heutzutage meist viel zu wenig, daß die einzelnen Literaturgattungen ihr ungeschriebenes Vorstadium hatten. Ehe der Mensch dazu kommt, seine geistigen Erzeugnisse mit Hilfe der Schrift zu fixieren und weiter zu überliefern, vertraut er sie zu diesem Zwecke seinem und der Nachkommen Gedächtnis an. Das gilt für Prosa wie für Poesie, ganz besonders natürlich für diese, die ältere von diesen beiden Kunstformen menschlicher Rede. Und bei der Poesie wieder ganz besonders von dem aus der Inspiration geborenen Gottesspruch, der Grundlage aller Poesie. Dies ist einer der Punkte, bei dem man sich durch das Denken und Empfinden der modernen Zeit nicht beirren lassen darf, für die alle Literatur etwas Geschriebenes, eben Schriftstellerei ist. Auf Cornills Einwendungen aber gegen den von mir angetretenen

Nachweis, daß 1, 11—16, mindestens aber 1, 13—16, vor zugehören, gehe ich hier nicht weiter ein. Denn einmal angenommen ich hätte damit Unrecht, so wäre das ja für die Tatsache, diese Verse nicht in Kap. 1 gehören, belanglos. Aber ich belasse ich offen, daß mich Cornill nichts weniger als von meinem Urteil überzeugt hat. Es genügt mir hier jedoch das Zugeständnis, daß der Abschnitt 4, 5 ff. die Ausführung der Vision 1 ist. Zumal da Cornill damit anerkennt, daß es sich 1, 13 ff. um den Hauptinhalt der Berufstätigkeit des Propheten handelt. Daraus folgt aber eben notwendig weiter, daß 1, 13 ff. nicht Berufungsvision gehört. Das Urteil darüber, ob die „erschütternde Wirkung“ von 4, 5 bei meiner Annahme „zerstört“ wird, zur mattesten Wiederholung“, ist Geschmackssache und hier nicht zu streiten. Die aufeinanderfolgenden, gegen Ephraim gerichteten, Weissagungen Hoseas scheinen mir freilich Cornills Argumente zu entkräften. Einen gegenseitigen inneren Zusammenhang aber zwischen v. 15 und v. 18 vermag ich nicht zu entdecken. Ich kann in v. 18 nur die Aufzählung derer finden, zu Jeremia nach v. 7 f. gesandt wird, und vor denen er sich fürchten soll.

Wie es scheint, war es wenig praktisch, den Versuch zu machen, meine Aufstellungen über die Entstehung des jetzigen Wortlauts von Kap. 1 des Jeremiabuches gelegentlich bei der Erklärung einzelner Verse und am Schluß der Erklärung quibus bene gesta zurückzuweisen. Die Erklärung des gesamten Kapitels wäre danach vielmehr von Haus aus gründlich umzugestaltet werden.

Ich habe schon in den achtziger und neunziger Jahren vorigen Jahrhunderts in einer Anzahl von Aufsätzen in dieser Zeitschrift den Versuch gemacht, an einzelnen Abschnitten des Jeremiabuches seinen stark zusammengesetzten Charakter nachzuweisen. Sie sind von Cornill in der Einzelerklärung berücksichtigt worden und haben ihm manche Gelegenheit zum Widerspruch gegeben. Ich behalte mir vor, auf eine Nachprüfung dieser Fälle zurückzukommen. In der Literaturaufzählung § 6, S. LII der Einleitung.

in den Kommentar, vermißt man freilich einen Verweis  
selben so gut wie auf die GVI Band I, die doch mindeste  
die Anmerkung auf S. 646 f. sehr bestimmte Stellung zu  
Aber Jeremiabuche gegebenen Problemen nimmt. Wer nur den  
und den Kommentar nicht durcharbeitet, bleibt ohne Ahn  
von, daß ich einen gewissen — vielleicht ja nur sehr beschr  
— Anteil an der Lösung der Schwierigkeiten des Jeremiab  
mich reklamieren darf. Es scheint mir, daß Duhm S. VI  
gerechter verfahren ist. Ich würde darüber kein Wort v  
wenn sich nicht neuerdings bei jüngeren Mitarbeitern die  
zeigte, die namentlich in den achtziger Jahren des vorig  
hunderts getane Arbeit zu ignorieren.

Nachschrift. Die Bemerkung über W. Erbt's Buch  
und seine Zeit“ auf S. 98 habe ich niedergeschrieben, ehe  
neuesten Publikationen dieses Schriftstellers kannte, inb  
he mir sein Buch „Die Hebräer“ Leipzig 1906 bekannt  
diesem sagt W. Erbt der philologischen Behandlung de  
Testaments völlig Valet und begibt sich auf eine wilde L  
fahrt nach dem Land der Träume. Darauf hat sich sei  
der Gießener Hegeling Ludwig Noack schon viel besser ver  
Eine traurige Entwicklung.

## Die Dreizahl im Alten Testament.

Zum Gedächtnis Hermann Useners.

Am 21. Oktober 1905 hat Hermann Usener seine Arbeit abgeschlossen. Kaum ein anderer Gelehrter hat in unseren Tagen der Erforschung der Phänomene der Religion so glückliche und fruchtbare Impulse gegeben, als der Entschlafene. Bis in die Zeit seines arbeits- und erfolgreichen Lebens ist er auf die Gebiete unermüdlich tätig gewesen. Ich erinnere nur an Aufsätze über: „Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlen im Rheinischen Museum. N. F. LVIII und an die Abhandlung über Keraunos, ebenda LX. Gerade an diese, weil sie die Aufmerksamkeit aller, die sich mit alttestamentlichen Studien beschäftigen, in besonderem Maße verdienen.

Zur Erinnerung an den entschlafenen großen Gelehrten will ich im Folgenden kurz zusammen, was sich im AT. von Bedeutung für die Bedeutsamkeit der Zahl drei findet. Zerstreut und unständig pflegen die Kommentare dieses Material zu einzelnen alttestamentlichen Stellen beizubringen, so namentlich zu Jes 6,3 dem Trisagion der Seraphim. Außer auf das neutestamentliche Trisagion der Kerubim Apoc. Joh. 4, 8 pflegt zu dieser Stelle die alttestamentlichen Stellen aufmerksam gemacht zu werden, denen die dreimalige Wiederholung eine Versicherung oder einen Anruf nachdrücklich und feierlich gestaltet, ihnen Kraft und Wirkung sichert. Dreimal wird das verheißende וְאֶרְשָׁתִּיךָ Hos. 2, 21 wiederholt, ähnlich וְאֶרְשָׁתִּיךָ Jes 8, 9 f., וְאֶרְשָׁתִּיךָ 33, 10, וְאֶרְשָׁתִּיךָ Jer 22, 29, וְאֶרְשָׁתִּיךָ Ez 21, 32, וְאֶרְשָׁתִּיךָ Nah 1, 2. Dreimal wird Kai

t Gn 9, 25 ff., dreiteilig ist der aaronidische Segen . ff..

Register der für die Bedeutsamkeit der Zahl drei zeugenden entlichen Stellen kann aber sehr vermehrt werden. Dreimal auf Elias Opfer Wasser gegossen 1 K 18, 34, dreimal er sich über das vom Tode zu erweckende Kind 17, 21, K 4, 33 f. nur zweimal, wie auch Beteuerungen statt dreimal, imal ausgesprochen werden Gn. 18, 25. 2 S 20, 20). Daran, uel dreimal gerufen wird, erkennt Eli, daß ihn Jahve ge- t 1 S 3, 8. Dreimal variiert Elisa seinen Spruch 2 K 13, 17, schlägt v. 18 Joas zu magischen Zwecken auf die Erde. ugen diese Stellen, daß schon in den alttestamentlichen das dreimal Gesagte und Getane für abgeschlossen und ür ganz besonders wirksam und kräftig, für unabänderlich heimnisvoll galt, und daher vor allem auch in den Be- en von Gott und Mensch eine besondere Rolle spielte.

verleugnet Petrus Mrc. 14, 30. 72, dreimal hört er in der die himmlische Stimme Acta 10, 16. 11, 10. Dreimal wird osephtha zu Jebamoth dem die Schwagerehe verweigernden „Barfüßer“ zugerufen, vgl. weitere Beispiele einer solchen igen Wiederholung aus der jüdischen Überlieferung bei ger, Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben II. S. 108 ff.. Hat ein Muhammedaner seiner Frau das طَلَّقْتِهَا zugerufen, so ist die Scheidung unwiderruflich, und die ehe- meinschaft kann nur nach der Wiederauflösung einer von au eingegangenen anderen Ehe durch neuen Eheschluß hergestellt werden.

elfach übersehen wird, daß sich auch für die Anrufung eines mit drei Namen, die eine Variante seiner dreimaligen An- 2 Kor 12, 8 ist, im Alten Testamente in der Stelle Jos 22, 22 eg findet. Gewöhnlich wird die Stelle nur wie Ps 50, 1 eg für die Benennung Gottes in feierlicher Rede mit drei aufgeführt, und viele Exegeten interpretieren auch das aus ellen hinweg, indem sie אֱלֹהִים יְהוָה nach dem Vorgang i. übersetzen: „ein Gott der Götter ist Jahve“. Aber wir

hätten nur dann ein Recht, diese drei Worte als einen Nominus zu fassen, dessen Subjekt יהוה wäre, und אל als Status constructus vor dem Genetive anzusehen, wenn etwa אל אלם<sup>1</sup> dazu wie auch אלם אלם diesen Sinn ergeben würde. Nun ist zweifellos in Ps. 50, 1 vom Dichter bei der Beschreibung der Erscheinung Gottes um der Feierlichkeit willen Gott mit seinen drei Namen genannt worden. Die Stelle Jos 22, 22 ist aber mit dieser Annahme noch nicht bereinigt. Sie ist augenscheinlich in Unordnung und unterscheidet sich schon durch die Wiederholung von יהוה אלם von Ps 50, 1. Es ist doch kaum anzunehmen, daß ursprünglich eine bloße Wiederholung der drei Gottesnamen Subjekt von אל beabsichtigt gewesen sei, zumal das folgende אל-תושע<sup>2</sup> hierzu nicht stimmen will und auf einen Anruf weist. Denn eine solche Häufung ist beispiellos und würde abschwächen als steigern. Steuernagel im Kommentar zu Jos sucht die Stelle zu heilen, indem er unter Verweisung LXX (Β μη ῥύσαιο, Λ μη ῥήσῃται) אל-תושע emendiert. Er hätte auf Ps. 124 sich beziehen können, wiewohl dies möglicherweise seine Entstehung dem Einfluß der LXX verdankt.<sup>3</sup> Es scheint mir aber diese Emendation den Grundsätzen einer gesunden Kritik zu widersprechen. Denn es ist schlechterdings nicht sagen, was dazu veranlaßt haben könnte, ein hier ursprünglich stehendes אל-תושע in תושע zu verwandeln, während sich weiteres begreift, daß ein Übersetzer, der den Anruf אל-תושע durch die dritte Person wiedergab. Auch sonst über ja LXX, ebenso aber auch Ps., v. 22, wie auch v. 23, frei. Ich daher vielmehr bei Versuchen, die jetzige Textgestalt zu erklären von אל-תושע auszugehen. Dies reklamiert eins der beiden יהוה als Anrede, während das andere zu יהוה gehört und (יהוה יהוה v. 23 aufgenommen wird. Die Schwierigkeit löst sich ohne weiteres, wenn man annimmt, daß v. 22 aus zwei parallelen Wendungen zusammengesetzt ist. Die eine lautete: יהוה אלם

<sup>1</sup> Daß Syr. hex. als Randbemerkung אל-תושע bietet, ist irrelevant. Schon F. Field hat richtig אל-תושע zu אל-תושע verbessert.



אֱלֹהִים יְהוָה הוּא יָדַע וְיִשְׂרָאֵל הוּא וְאִם-בְּסֵכֶל בִּיהוָה אֶל-תּוֹשִׁיעַנִי הַיּוֹם  
 יָדַע [אִם] לְבָנוֹת לְנִי מִזְבֵּחַ לְשׁוֹב מֵאֲחֵרֵי יְהוָה . . . . . יְהוָה הוּא יָדַע  
 se zweite Form der eidlichen Beteuerung gebraucht die dritte  
 son. Indem nun die zweite in die erste so eingeschaltet wurde,  
 sie teils hinter das אֱלֹהִים יְהוָה der ersten, teils hinter הַיּוֹם  
 , ging ihr אִם verloren. Wenn LXX jetzt לְבָנוֹת durch καὶ ἐλ  
 δομήσαμεν, Peš. durch وحيه wiedergibt, so haben sie natür-  
 nicht אִם oder אִם gelesen, sondern ergänzen es, um den  
 rätschen Satz konstruieren zu können. Diese Lösung verdient  
 h den Vorzug vor dem Versuche Driver's in Kittel's Ausgabe  
 AT. durch Versetzung von v. 23 a hinter בִּיהוָה in v. 22 zu  
 en. Die Schwierigkeit wird dadurch nicht beseitigt, da die  
 chiedenen Personen des Verbs bleiben. Auch ist schlechter-  
 s unbegreiflich, wie jemand so ungeschickt hätte sein können,  
 23 a von dem Platze, auf dem es nach Driver ursprünglich ge-  
 iden hat, zu entfernen. Es müßte unwillkürlich verschlagen  
 den sein. Der jetzige Zustand von VV. 22. 23 ist also ein  
 veis für den zusammengesetzten Charakter von Jos 22.

Bedeutsames gruppiert sich auch sonst zu Triaden, und drei ist  
 Maß wichtiger Fristen und Zeiten. David darf sich seine Strafe  
 drei Übeln wählen: drei Jahre (LXX, 1 Chr 21, 12) Hungersnot,  
 i Monate Flucht vor seinen Feinden, drei Tage Pest 2 S 24, 12 ff.  
 ) der MT. sieben Jahre Hungersnot hat, das ist für den  
 rakter der Zahl drei ebenso belehrend, wie daß sie bei  
 nigungen mit der Zahl sieben, der anderen heiligen Zahl, kom-  
 ert wird: der durch eine Leiche Verunreinigte wird nach  
 19, 12. 19 P vgl. 31, 19 am dritten und am siebenten Tage  
 ch יָדַח מִי נִדָּח entsühnt. Daran, daß drei Jahre nacheinander Dürre  
 erkennt David, daß ein Jahvezorn auf dem Lande liegt 2 S 21.  
 i Tage erscheinen als Frist in einer prophetischen Drohung  
 3, 4 LXX. Auch hier belegt die vom MT. gebotene Variante  
 אֶרְבָּעִים in interessanter Weise die Bedeutsamkeit der Zahl.  
 i Jahre ist der Obstbaum unbeschnitten Lv 19, 23.

Auch darin, daß nach Gn 15, 9 beim Bundesopfer verwandt

werden עגלה קשקשת ועז קשקשת ואיל קשקש zeigt sich die Bedeutung der Dreizahl, man mag nun mit LXX an dreijährige Opfertiere oder mit Trg., was ferner liegt, an die Verwendung von drei Opfertieren von jeder Art denken.

Schließlich stellt sich die Zahl drei freilich überall da leicht ein, wo betont werden soll, daß von mehreren erzählt wird, vgl. Gn 18, 1. Ex 2, 2. 1 S 1, 24. 13, 17. 2 S 13, 38. Jon 3, 3 usw. Steigerung der drei ist dreißig: David hat drei große Helden und dreißig weitere 2 S 23, 8 ff. 17 ff. Ebenso dreihundert, vgl Ri 7, 6. 15, 4. 1 K 11, 3 usw.

B. STADE.

□ Jes. 3, 1. 17. 24. 5, 1. 8, 1 f. 12—14. 16. 9, 7—20. 10, 26.

3, 1. **מִשְׁעָן וּמִשְׁעָנָה** übersetzt man gewöhnlich: Stütze und Stützung im Sinne von: jedwede Stütze. Man folgt damit der dem folgenden **מִשְׁעָן לָהֶם וְכָל מִשְׁעָן־הֵם** gegebenen Auffassung der beiden Nomina, während man im übrigen diesen Satz richtig legen v. 3 f. als falsche Glosse auffaßt. Diese beiden Verse zeigen jedoch, daß die am Schluß des 1. Verses stehende Glosse auch die Deutung der beiden Nomina **מִשְׁעָן** und **מִשְׁעָנָה** verfehlt und nur mit dem **כָּל** das Richtige trifft. Übersetze vielmehr: jeden Stab, oder: jeden Zepter, metonymisch für: jeden Stabträger. Gemeint ist: jeden **שָׂבַט**, **מִשְׁעָן** alle **σκηπτροῦχοι** oder **αἰδοῦχοι**. **מִשְׁעָן** und **מִשְׁעָנָה** bedeuten hier so viel wie sonst **מִשְׁעָנָה**. Sie sind wie dieses Synonyma von **מִשְׁעָן**, **מִשְׁעָנָה**, **שָׂבַט**. Das Verzeichnis der Stabträger folgt ja unmittelbar v. 3 f. Auffallender Weise fehlt in diesem Verzeichnis der König, während dieser doch v. 6 f. gleichfalls in der geweissagten Katastrophe umkommt. Man sieht aus 3, 1 daß der **שָׂבַט** Am. 1, 5. 8 wie der **שָׂבַט** ein Kollektivum vorstellt und auf alle Stabträger der betreffenden Völker geht, nicht bloß auf ihre Könige, was sich ja freilich auch aus einer Vergleichung von v. 15 ergibt, wo **הוּא וְשָׂרָיו** dem **מִלְכָּם** (den Nachbildungen Jer. 48, 7. 49, 3 zu **מִלְכָּם** verkannt) folgt, wie aus **וְכָל־שָׂרָיָהּ** (l. **שָׂרָיו** — **שָׂרָיָהּ**) neben **מִקְרָבָהּ** (l. **מִקְרָבָהּ**) 2, 3; vgl. auch Jer. 49, 38 **וְהָאֲבִירָתִי מִלֵּךְ וְשָׂרִים**. Auch Giesebrechts Korrektur **מִשְׁעָנָהּ** für **מִשְׁעָנָהּ** Jes. 22, 21, in dieser Zeitschrift, Jahrgang 243, Anm., tritt durch Jes. 3, 1 in neues Licht. Der Glossator hat hier auch die Punktatoren bei **מִשְׁעָן** in **מִשְׁעָן־לָהֶם** und **מִשְׁעָן־הֵם** nicht den Constructus von **מִשְׁעָן** gedacht, der freilich so heißen könnte,

vgl. מַרְבֵּץ, מַרְחָה, מַשְׁכָּר, sondern an den Constructus von מַשְׁכָּה Ps. 18, 19. Es ist interessant, daß auch LXX  $\sigma\chi\acute{o}\nu\tau\alpha$  καὶ  $\sigma\chi\acute{o}\nu\sigma\sigma\alpha\iota$ ,  $\sigma\chi\acute{o}\nu$  ἀπὸ καὶ  $\sigma\chi\acute{o}\nu$  ὄδατος an verschiedene Nomina von der  $\sqrt{\text{שען}}$  denken. מַשְׁכָּה wie מַשְׁכָּה sind Nomina instrumenti. Davon aber מַשְׁכָּה nach מַשְׁכָּה zu deuten, wurde man durch מַשְׁכָּה abgehalten. Denn מַשְׁכָּה, מַשְׁכָּה, מַשְׁכָּה reizten dazu, מַשְׁכָּה für ein passives Nomen verbale anzusehen. Für gewöhnlich gebraucht man nun allerdings als weibliches Nomen instrumenti in der Bedeutung Stab מַשְׁכָּה, vgl. מַשְׁכָּה, מַשְׁכָּה. Es ist das Feminin zu unserem מַשְׁכָּה, das wenigstens in der Stelle Ps. 18, 19 auch Stab zu bedeuten scheint. Denn  $\text{יְהוָה יָהִי לִי מַשְׁכָּה}$  Jahve ward mir zum Stabe ist doch nur der Gegensatz zu dem Bilde, daß Ägypten für Israel מַשְׁכָּה gewesen ist Ez. 29, 6 (vgl. die weitere Ausmalung des Bildes 2 K. 18, 21). Formen wie מַשְׁכָּה Axt, מַשְׁכָּה Winzermesser, מַשְׁכָּה Pflugschaar(?), מַשְׁכָּה Säge berechtigen uns ohne Zweifel מַשְׁכָּה als Synonym von מַשְׁכָּה in der Bedeutung Stab anzusehen, wie die entsprechenden Masculina מַשְׁכָּה und מַשְׁכָּה Synonyma sein werden. Die Deutung auf die מַשְׁכָּה ist sonach zwar richtig, sie heißen jedoch nicht deshalb מַשְׁכָּה, weil sie die Träger der Autorität, die Stützen der staatlichen und religiösen Ordnung sind, sondern weil sie den Stab führen, vgl. den מַשְׁכָּה Jonathans 1 S. 14, 27. 43 und für das Weitere meine Biblische Theologie des AT. I, 113 f. 191 (§§ 54, 2. 91, 2) und den Aufsatz von G. Gerland, Szepter und Zauberstab in Nord und Süd, Jahrgang 1901, den Niemand ungelesen lassen sollte, der sich mit dem AT. beschäftigt.

3, 17. In dieser Zeitschrift, Jahrgang 1886, S. 336, hatte ich gelegentlich an Koppe's Auflösung von מַשְׁכָּה zu מַשְׁכָּה erinnert. Mein Widerspruch gegen die Versuche, das Wort etymologisch auf die weibliche Scham zu deuten, hat Beachtung gefunden. Es genügt, auf die Ausführungen hierüber zu verweisen, die neuerdings Marti in seinem Kommentare zur Stelle gegeben hat. Dagegen ist die Deutung Koppe's auf מַשְׁכָּה abgelehnt worden. Man hat sich vielmehr neuerdings gewöhnt, das Wort mit J. Bachmann Th. St. Kr. 1894, S. 650 A. 1 unter Verweis auf die alte Glosse



danke in dem hier vorliegenden Zusammenhange erwartet werden kann. Er begegnet uns in derbster Form Hos. 2, 12. Nah. 3, 5. Ez. 16, 37. Jes. 47, 3, etwas euphemistisch verblümt Jer. 13, 22. Aber Hos. 2, 12. Nah. 3, 5. Jer. 13, 22. Ez. 16, 37 handelt es sich um eine grobe Beschimpfung zur Strafe für Unzucht und Ehebruch, seien sie eigentlich oder als Bild gemeint. Jes. 47, 3 wäre die Drohung gleichfalls aus dem Zusammenhang und der Situation zu begreifen. Denn es wird die Herabwürdigung der stolzen Königin Babel zur niedrigsten Magd geschildert. Nun aber zeigt sich, daß trotzdem der drastische Ausdruck der Stelle gar nicht angehört. Das ist doch wohl zu beachten. Jedenfalls neigt der Geschmack der Orientalen eher dazu, in diesen Dingen die Farben kräftiger aufzusetzen, als sie durch Retouchieren abzumildern. In der Jesaja-stelle handelt es sich nun um etwas ganz anderes. Die auf ihren wohlgepflegten Körper, auf ihre Schönheit und ihren Kleiderputz stolzen Damen von Jerusalem sollen durch die über den jüdischen Staat hereinbrechende Katastrophe in Ärmlichkeit und Schmutz versetzt werden, um Schönheit und Putz kommen, sodaß ihr sieben, um dieser traurigen Lage zu entinnen, sich einem und demselben Manne unter erniedrigenden Bedingungen zur Ehe antragen. Der Gedanke, daß sie in der Achtung so sinken, daß sie vor Verhöhnung und gemeinen Insulten nicht mehr sicher sind, den Marti S. 43 seines Kommentares in den Versen ausgedrückt findet, scheint mir durch den Zusammenhang nicht angedeutet zu sein. Ich kann in ihm nichts finden, das uns auf die Drohung mit einer gemeinen Insulte führen müßte. Dazu kommt noch, daß in dem, wie auch Marti nach Duhm richtig annimmt, einst unmittelbar auf v. 17 folgenden Verse 24 immer auf einen Sticho, der mit dem Verfall des Äußeren droht, ein anderer folgt, der den Verlust der Kleiderpracht in Aussicht stellt. Wir haben zu erwarten, daß diese Ordnung auch v. 17 ursprünglich vorliegt. Dem Satze **וְשָׂא אֶת־אָדָם אֶת־אֶרְצָךְ בְּנוֹת צִיּוֹן** entsprechen die beiden anderen **וְתָתַת סִסְמָה סִסְמָה קָרְתָּה** und **וְתָתַת בָּשָׂם סָךְ יְהוּדָה**. Umgekehrt wird wegen **וְתָתַת תְּלָהָה גִּבְשָׁה** und **וְתָתַת סִסְמָה סָךְ** der Satz **וְתָתַת פְּתִיגִל סִסְמָה סָךְ** auf den Verlust eines zum Frauenputz gehörenden

idungsstückes gehn. Die Frauen tragen den ihr Haar rhüllenden Schleier nicht mehr, wenn sie im Trauergewand d in Staub und Moder sitzend, um die erschlagenen Männer es Volkes trauern. Kurz gesagt, **וְלִי צִפְתִּיךָ** Jes. 47, 2 ist Sach- allele zu unserer Stelle, nicht die Glosse **תִּגְלַל עֲרוֹתֶיךָ וְיִסְתַּחֲפֶהָ** **וְיִתְּנָהּ** v. 3. Wenn mir aber Marti einwendet (S. 43 f.): „**פְּתָה** ist in alter Zeit noch nicht die Seitenlocken, die Pejes der dernen Juden, und nicht einmal für sich allein Schläfe, sondern Seite, den Rand“, so hat er nicht an **פְּתָה קְצָצִי** gedacht. Selbst- ständig hat die Stelle nichts mit dem aus dem rabbinischen n um das Gesetz erwachsenen jüdischen Sprachgebrauch zu was ja auch meines Wissens niemand behauptet hat. Wohl r mit der weit über die Erde verbreiteten Anschauung, daß ändige Frauen ihr Haar nicht entblößen. Koppe's Erklärung **פְּתָה** als ungenaue Schreibung für **פְּתָחָהּ** bietet sonach noch er die wahrscheinlichste Lösung der Schwierigkeit.

3, 24. Mit Recht kehrt Marti zu der Bedeutung: „Brandmal“ **וְיָזַר** zurück. Gemeint sind nicht Schandmale, wie man sie brechern, oder Eigentumsmarken, wie man sie Sklaven ein- nnt, sondern Narben, wie sie das Brenneisen<sup>1</sup>, **كَي** oder **كَم** der Araber<sup>2</sup>, hinterläßt, mit dem man Krankheiten aller ; namentlich rheumatische, von Alters her kuriert. Gerhard alfs hat davon aus Marokko allerhand Drastisches<sup>3</sup> berichtet. enso G. Nachtigal, Sahara und Sudan Bd. 1, Berlin 1879, 135<sup>4</sup>. Bd. 2, Berlin 1881, S. 107. Mit dem Brenneisen behandelt 1 energisch die Männer und Kinder<sup>5</sup> wie Tiere, besonders

<sup>1</sup> Bartels, die Medicin der Naturvölker, Berlin 1893, S. 286 ff. mit Ab-  
bilden.

<sup>2</sup> Burckhardt, Beduinen und Wahaby, S. 74. 86. Doughty, Travels in  
Arabia deserta I, 278. 492. II, 283. Snouck Hurgronje, Mekka II, 117. 127.

<sup>3</sup> Mein erster Aufenthalt in Marokko. Bremen 1873, S. 143—147. 157.

<sup>4</sup> Nachtigal erzählt von den Teda: „Wo die Leute Schmerzen haben sei  
äußerlich oder innerlich, applicieren sie das Glüheisen, oft mit barbarischer  
Gewalt. Selbst Hautausschläge beschränkter Ausdehnung umkreisen sie zuerst  
mit dem beliebten Instrumente, und zerstören sie dann auf dieselbe Weise.“

<sup>5</sup> Auch im heutigen Palästina wirtschaftet man sehr unvernünftig mit diesem  
chirurgischen Universalinstrument, vgl. L. Bauer, Volksleben im Lande

Pferde<sup>1</sup>, verschont damit aber die Anmut und Schönheit der Mädchen und Frauen. Anders aber, wenn mit der Katastrophe, die über den jüdischen Staat hereingebrochen ist, Armut und Elend auch die Frauen getroffen hat. Dann macht man auch mit den Frauen und Mädchen kein Federlesen mehr wie heutigen Tages die Beduinen mit ihren Weibern<sup>2</sup>. Die Frage nach der Echtheit des Stichos ist schwierig zu beantworten. Ihm fehlt der parallele Geselle, und was beseitigt werden soll, steht im Unterschiede zu den vorhergehenden Stichen am Schlusse, nicht am Anfange. Anderseits mag man einen so kräftigen Schlußakkord nicht vermissen. Vielleicht, daß vor ihm ein Stichos ausgefallen ist. Freilich greift man nicht, was neben Strick und Lendentuch als Tracht des Elends noch genannt sein könnte.

5, 1. **וְיִדְּ** ist nicht in **וְיָדִים** oder **וְיָדִי** zu ändern, das folgende Lied vom undankbaren Weinberg Jahves kein Liebeslied ist. Es ist vielmehr von ihm aus die Lösung der Schwierigkeit zu versuchen, die der Vers bietet. Der **יָד** des Propheten Jahve. Das ist ein Sprachgebrauch, der durch die Eigennamen **יָדִי, יָדִי, יָדִי Δωδεκα, יָדִי, יָדִי**, dies alles für **יָדִי** auch für den geschildert ist, der **יָדִי** Am. 8, 14 nicht mit G. Hoffmann zu **יָדִי** emendiert. Das Lied ist ein Lied des **יָד**, weil dieser es über seinen Weinberg gedichtet und dem Propheten mitgeteilt hat. V. 5 f. tritt ja auch redend in erster Person auf. Vorher hat der Prophet

der Bibel. Leipzig 1903 S. 209 f.: „Eins der Universalmittel der Fellachen den verschiedensten Fällen von Krankheit ist das Brennen mit glühendem Eisen in der Gegend des kranken Körperteils. a. Bei Schlangenbiß die Bißstelle gebrannt. b. Bei Diphtheritis wird eine Sichel glühend gemacht und der Hals außen vorn herum unter dem Kiefer von Ohr zu Ohr geführt ebenso verfährt man beim kranken Rindvieh. c. Der Unlust der Säuglinge der Brust zu trinken, steuert die Mutter dadurch, daß sie einen Nagel glühend macht und mit demselben einen Augenblick den Kopf des Kindes am Weibe berührt, worauf das Kind binnen einer Stunde zu trinken anfängt. d. Geburten werden selbst in Fällen, wo es jedem vernünftigen Menschen von vornherein tödlich erscheinen muß. So hörte ich von einem Kinde mit einem kurzen Leben, den man durch mehrmaliges Brennen zum Längerwerden des Fußes verhalf wollte“.

<sup>1</sup> Nachtigal, a. a. O. Bd. 2, S. 224. Burckhardt, Beduinen und Wahaby S.

<sup>2</sup> Doughty, a. a. O. 1, 492.



on ihm gesungene Lied des Dod aus der ersten in die dritte Person umgesetzt. Dann ist aber das לִידִי nach הָיָה zu לִידִי emendieren. Das erste לִידִי dagegen ist richtig. Wir würden es nur dann gleichfalls in לִידִי verwandeln müssen, wenn wir das wie das ל in לְכָרְמוֹ als ל der Beziehung auffassen müßten. Das wäre aber unnatürlich. Wir müssen dagegen erwarten, daß gesagt wird, wem das Lied gilt. Denn es wird ja hier vom Propheten nur um deswillen vorgetragen, weil Israel eine Nutzenanwendung daraus ziehen soll. Das ל führt also wie in Ps. 137, 3 שָׁירוּ לָנוּ שִׁיר צָרָה und schließlich in jedem לִיהוָה u. dgl. die Person ein, für die das Lied gesungen, der es vorgesungen wird.

8, 1. אָנוּשׁ in אָנוּשׁ בְּתָרְמָא kann nur als coll. statt des Plurals אָנוּשִׁים gebraucht sein. Der אָנוּשׁ ist also ein Griffel, wie ihn Menschen zum Schreiben gebrauchen. Die Deutung auf den „gewöhnlichen Mann“ hat im Sprachgebrauch keine Parallele. Dieser würde, wenn אָנוּשׁ hier wirklich für אִישׁ stünde, eher auf den vornehmen Mann im Gegensatz zu den gemeinen Menschen אָרָם führen. Dazu wissen wir nicht das mindeste davon, daß damals etwa in Palästina die Vornehmen und der gemeine Mann verschiedene Schrift gebraucht hätten, etwa jene Keilschrift und dieser das gewöhnlich phöniciſch genannte palästinische Alphabet. Auch war damals die Schreibkunst beim gemeinen Manne schwerlich sehr verbreitet, sodaß sich für ihn eine besondere Schriftart hätte ausbilden können. Der Gegensatz zu der mit Menschengriffel geschriebenen Schrift ist אֱלֹהִים מְכַתֵּב Ex. 32, 16, die von Gott mit seinem Finger אֱלֹהִים בְּאֶזְבְּעוֹ geschriebene Ex. 31, 18. 32, 16. 34, 1<sup>1</sup>. 24, 12. Dt. 10, 4, oder Schriftzüge, die ein Gott in geheimnißvoller Weise an einen Ort schreiben läßt Da. 5, 5 ff., und die der besonderen Deutung durch einen Gottesmann bedürfen. Der Ausdruck setzt nicht voraus, daß der Prophet etwa auch mit einem anderen Griffel, als

<sup>1</sup> V. 28 erst im jetzigen Zusammenhange, vgl. dazu wie zu Ex. 24, 4 die Ausführungen Baentsch's. Daneben steht die andere Vorstellung, daß Mose die ihm von Gott gegebenen Gebote nachträglich aufschreibt Ex. 24, 4, Dt. 31, 9, wie auch die Stationen des Wüstenzuges Nu. 33, 2 und sein Lied Dt. 31, 27, die um deswillen, daß sie J bietet, nicht älter zu sein braucht, als die andere.

שׁוֹמֵר טוֹבֵיכָּא schreiben könnte, sondern hat zum Gegensatz, daß im Gott die Tafel mit irgend einer Art von טוֹבֵיכָּא אֲשֶׁר בְּיָדֶיךָ beschreiben könnte. Es mögen eben Gottesmänner sich auch auf derlei Dokumente zu berufen gehabt haben, wie die Auszugssage von E du jetzt von Mose erzählt, und in manchem Heiligtum mag man von einem Gott beschriebene Dinge aufbewahrt haben. Sie waren die Vorläufer der vom Himmel gefallenen Briefe und Bücher, die in der späteren Geschichte der Religionen und religiösen Literaturen eine so große Rolle spielen und sie im Aberglauben noch spielen. Daß man schon zu Jesaias Zeiten in Jerusalem die Deutung der Steine der Jahvelade auf von Jahve beschriebene Tafeln gekannt, ist sehr wohl möglich.

8. 2. Die Lesart der LXX καὶ πάρεργός μοι τοῖνδον ist schlechter, als die des hebräischen Textes, deren הִתְעוֹמָה gegen die Punktation הִתְעוֹמָה auszusprechen ist. Denn nicht Jahve bedarf der Zeugen für sein Tun, sondern der Prophet. Nachdem er Volk und Dynastie vergebens ermahnt hat, auf Jahve allein zu vertrauen und nicht bei dem König von Assyrien Hilfe zu suchen, nachdem er für den Fall, daß man auf die durch ihn ausgerichtete Weisung nicht hört, geweißt hat, daß das über Syrien und Ephraim heraufziehende Gewitter sich auch über Juda mit entladen wird, soll er sich für einige Zeit zurückziehen. Er bedarf der Zeugen, damit er sich darauf berufen kann, daß er rechtzeitig gewarnt hat. Und gerade die letzte Warnung, die er in Jahves Auftrag in Gestalt der Tafel zurückläßt, bedarf eines Zeugnisses, daß sie der Prophet beschrieben hat, denn sie ist nur אֲשֶׁר אָמַרְתָּ beschrieben. Auch sind die Zeugen ja gar nicht in der Lage, Jahve etwas zu bezeugen. Sie bezeugen dem Propheten, daß er es gewesen ist, der die Tafel mit der Weissagung vom Untergange von Samarien und Damaskus beschrieben hat. Auf ihr Zeugnis kann er sich also später dafür berufen, daß er gewarnt hat. Wenn das לִי des Textes Jahve meinte, so würden darauf die Namen der Zeugen unmittelbar folgen, und hierauf etwa die Begründung, weshalb der Prophet gerade diese Männer zum Zeugen nehmen soll. Wir hätten als Wortlaut etwa zu erwarten: הִתְעוֹמָה לִי אֵת אֲנֹכִי הַכֶּהֱן

וְאֵת־זִכְרֹהֶוּ דְּרִבְרָהֶוּ בִּי עֲדִים נֶאֱמָרִים נָח. Zum mindesten würde man, wenn der Vers mit וְהָעִדָּה begänne, dann vor v. 2 b ein וְהָעִדָּה erwarten.  $\mu\alpha\iota$  der LXX von v. 2 beweist sonach die Entstehung der LA. der LXX aus dem hebräischen Texte.

8, 12. Es wird bei der fast allgemein angenommenen, in neuerer Zeit wieder in ihrer Richtigkeit bezweifelte Emendation Becker's קָשׁ für קָשׁ wohl bleiben müssen. לְקָשׁ v. 14 fordert nie gebieterisch. Die gegen dies Wort erhobenen Bedenken sind nicht begründet. Es tritt hier als Synonym von מָגֵן וְנֶגֶן וְצָר וְקָשׁ auf, denn ein קָשׁ ist wie diese ein Gegenstand, durch dessen Berührung man ins Verderben kommen kann. Wehe dem, der ein solches auch nur unvorsätzlich und zufällig in unwillkommener Weise berührt. Er entfesselt dadurch einen Gotteszorn, vgl. קָשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה בְּלִמְדָּתוֹ יִשְׂרָאֵל Jer. 2. 3. Durch den Anstoß, den man unnötiger Weise an קָשׁ nahm, ist die unmögliche Korrektur von קָשׁ v. 13 zu קָשׁ veranlaßt worden. Das soll heißen: „haltet Jahve für den Verschwörer“. Dabei führt jedoch ein Germanismus irre. Es würde vielmehr heißen: „macht ihn zum Verschwörer d. h. bewirkt, daß er sich verschwört“, es heißt ja auch קָשׁ nicht: „betrachtet Jahve theoretisch als heilig“, sondern: „bewirkt durch euer Benehmen, daß seine Heiligkeit in die Erscheinung tritt“. v. 19 darf man in die Frage nach dem Sinn der Verse 12—14 nicht hineinziehen. Er stammt aus einer anderen Weissagung. Daß in v. 14 wegen לִשְׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל das לִשְׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל zu emendieren ist, hat Marti richtig beobachtet.

8, 16 f. Es ist sehr verführerisch, hier einen dem Propheten gegebenen Befehl zu finden, seine Weissagungen niederzuschreiben, zu versiegeln und für eine Zeit, in der ihm der Mund wieder geöffnet werden wird, aufzubewahren. In v. 17 hätte man dann zu emendieren וְהָקִיתָ und וְקִנִּיתָ statt וְהָקִיתָ und וְקִנִּיתָ. Es ist um so verführerischer, als das Trümmerstück einer Weissagung gegen abergläubischen Kult, das wir v. 19 lesen, und das durch die Naht v. 18 mit unseren Versen nur sehr künstlich verknüpft ist, so wenig hierher gehört, wie die mit Kap. 5, 30 zu combinierenden Verse 21 f., die durch die ungeschickte Naht v. 20 angefügt sind. Außer 8, 1—16

möchte man der Rolle noch zuweisen c. 6, die Urgestalt von c. 7, 1 bis 16, c. 5 und die Weissagung 9, 7—20. Auch das an 28, 15 erinnernde Trümmerstück 8, 19 könnte einer hierherzuweisenden alten Weissagung entstammen. Denn die Berührung mit der am Anfang verstümmelten, wahrscheinlich ins Jahr 703 oder 702 gehörenden Weissagung 28, 7 ff. ist um so weniger ein Beweis gegen einen solchen Ansatz, als diese voll von Berührungen mit dem Inhalt von c. 7. 8 ist. Wenn nur nicht 8, 1. 30, 8 mit der Möglichkeit zu rechnen hießen, daß sich der Befehl 8, 16 nur auf eine einzelne Weissagung bezieht! Und wenn nur unsere Verse einen vertrauenerweckenderen Eindruck machten! Zu v. 16 hat neuerdings Marti vorgeschlagen, **וַיִּזְכֹּר** und **וַיִּזְכֹּר** als Infinitivi absoluti zu nehmen, also **וַיִּזְכֹּר** zu punktieren. Syntaktisch betrachtet ist das sehr wohl möglich, auch hat es seine Parallelen bei Jesaia. Dann hätten wir zu **כִּי** Nu. 23, 25, **שֶׁ** Ru. 2, 16 und dem aus **וַיִּזְכֹּר** Jes. 24, 19 zu entnehmenden **וַיִּזְכֹּר** einen aus alter Zeit herrührenden Beleg für den Gebrauch der als gewöhnlicher Infinitiv (constructus) dienenden Form von **זָכַר** als Absolutus. Freilich könnte **וַיִּזְכֹּר** auch aus **וַיִּזְכֹּר** verschrieben sein, wie der Infinitivus absolutus regelrecht lauten würde.

9, 7—20. Es empfiehlt sich in keiner Weise, diese alte Weissagung Jesaias, die wegen v. 20 wohl in die Zeit kurz nach Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges zu setzen ist, mit Hackmann, Duhm, Marti für eine Weissagung successiv aufeinanderfolgender Unglücksfälle zu nehmen. Denn sie stände bei dieser Deutung völlig beispiellos in der Geschichte der at. Weissagung da. Dagegen hat sie an Am. 4, 6—12 eine gute Parallele, wenn man sie mit Ewald als eine Aufzählung der Heimsuchungen Israels betrachtet, durch die Jahve sein Volk vergeblich zur Buße und Bekehrung zu bewegen versucht hat. Das Gebiet der Weissagung wird erst von der Schlußstrophe betreten, die einer der Redaktoren des Jesaia-buches nach 5, 25—30 versetzt hat. Weil keine der bisherigen Heimsuchungen die Unbußfertigkeit und den Trotz des Volkes Jahves hat brechen können, so geht es einem letzten, vernichtenden Strafgericht entgegen. Das waffengewaltige und waffenfreudige

Volk der Assyrer überschwemmt mit seinen wohlgerüsteten Heeren Palästina und überfällt Israel mit unwiderstehlichem Angriff, wie der Löwe die Beute. Erst die Verknüpfung von v. 7–20 mit 5, 25–30 erschließt das rechte Verständnis des Abschnittes.

Der Abschnitt 10, 1–4, der jetzt den Schluß von 9, 7–20 bildet, ist zwar im Rhythmus dieser Weissagung gedichtet, jedoch nichts als ein spätes Ersatzstück für den entfernten natürlichen Schluß. Aus dem Zusammenhange fällt er schon dadurch heraus, daß er nicht mehr von bestimmten nationalen Heimsuchungen redet. Überhaupt fehlt jede Anspielung auf eine bestimmte historische Situation. Mit ganz allgemein gehaltenen Wendungen bedroht er die verdorbenen, die Frommen vergewaltigenden Oberen des Volkes mit einem Gerichte. Solche Oberen sind uns doch auch aus den Schilderungen der Psalmen wohl bekannt. Das angedrohte Strafgericht ist das als eine wohlbekannte Größe eingeführte Endgericht. Der Verf. arbeitet mit jesaianischen Wendungen. So ist v. 2 Lese Frucht aus 1, 17; 3, 14 f.; v. 3 erinnert an 20, 6. Insbesondere hat der Verf. deutlich unter dem Einfluß der Weherufe gearbeitet, die wir c. 5 lesen. Wenn die Verwüstung von fern her kommt, so dürfte Reminiscenz an 5, 26 vorliegen. Ebenso erklärt sich daraus, daß diese Ersatzstrophe mit וְהָיָה beginnt, wodurch sie gleichfalls aus dem Rahmen der Weissagung 9, 7–20 herausfällt. וְהָיָה berührt sich mit וְהָיָה in der späten Stelle 14, 32. Auch daß die schlimmen Oberen Unheilssatzungen „schreiben“ fällt für Jesaias Zeit auf. Es zeigt nun allerdings der Zustand des Textes von 9, 7–20, daß man die Weissagung schon früh nicht mehr richtig zu deuten gewußt hat. Infolgedessen ist die Überlieferung der Verbalformen verwildert, und es sind Änderungen nötig. Zu solchen ist man aber auch bei der Deutung des Abschnitts auf eine Reihe künftiger Unglücksfälle genötigt. Im Einzelnen wird sich noch das Folgende vermuten lassen.

Daß v. 7 schlecht erhalten ist und von der im hebräischen Texte vorliegenden Tradition nicht richtig verstanden wird, ergeben verschiedene Umstände. Freilich kann man sagen, daß Gott ein Wort unter ein Volk schickt. Es ist zwar der Aus-

druck durch keine andere Stelle zu belegen, aber durch Jer. 5, 13, wo man über die Punktation  $\text{הַדָּבָר}$  für  $\text{הַדָּבָר}$  nicht hinwegkommt, ausreichend gesichert. Sach. 9, 1 freilich würde, wenn der m. T. richtig sein sollte, doch zu jung sein, als daß wir diese Stelle für eine so alte Stelle, wie die unsrige, als Parallele heranziehen dürften. Aber daß Jahve  $\text{יְהוָה}$  gegen oder in das Reich Israel gesandt hat, bedeutet für dieses nach v. 8 f. eine Katastrophe, die mit dem Einsturz von Gebäuden verglichen werden kann, und nur infolge der Hoffart Israels nicht beherzigt wird. Wie so das „Wort“ diese Wirkung ausüben konnte, erwarten wir um so mehr zu hören, als im Folgenden uns in der Reihenfolge der Heimsuchungen Jahves ganz bestimmte Unglücksfälle genannt werden. Alle diese Schwierigkeiten entfallen mit einem Schlage, wenn wir uns entschließen, nach LXX  $\text{ἀνάσσει}$   $\text{יְהוָה}$  zu punktieren. Der  $\text{יְהוָה}$  ist ja auch sonst ein Mittel in der Hand Jahves, fast wie ein dämonisches Wesen vorgestellt, um die Menschen zu züchtigen, vgl. besonders Am. 4, 10, wo im gleichen Zusammenhang Jahve sagt  $\text{יְהוָה יְהוָה יְהוָה יְהוָה}$ , und Ez. 7, 15. 14, 21. 38, 22. Die Konstruktion mit  $\text{שֶׁלַח}$  findet sich außer Am. 4, 10 auch noch Lv. 26, 25. 2 Chr. 7, 13. Dafür  $\text{שֶׁלַח אֶל־}$  Ez. 14, 21. Nun kann man natürlich ohne weiteres  $\text{שֶׁלַח}$  punktieren. Es ist aber wohl nicht einmal nötig, da wir Ex. 9, 14 in ähnlichem Zusammenhange  $\text{שֶׁלַח}$  lesen. v. 7 b ist um ein Wort zu kurz. Auch ist  $\text{וְנָפַל}$  „es wird niederfallen“ unmöglich, da es sich wegen  $\text{שֶׁלַח}$  notwendig um etwas bereits Geschehenes handelt. Der Vorschlag Martis  $\text{וְנָפַל}$  auszusprechen und anzunehmen, es sei dahinter durch Dittographie ein  $\text{נָפַל}$  ausgefallen, stellt zwar das Gleichmaß der Worte her, entspricht aber wenig den in der Poesie sonst eingehaltenen Gewohnheiten. Man erwartet um so mehr ein Synonym zu  $\text{יְהוָה}$ , als die Propheten sonst in ähnlichen Drohungen mit der Aufzählung verschiedener Heimsuchungen nicht geizen. Vielleicht, daß  $\text{וְנָפַל נָפַל}$  da stand, und daß  $\text{נָפַל}$  als zu ominös ausgelassen wurde. Beide, wie Dämonen wirkende, Wesen erscheinen auch Ps. 91, 6 nebeneinander.  $\text{נָפַל}$  könnte sich daraus erklären, daß ein Sturm, ein  $\text{שֶׁעַר נָפַל}$  28, 2, die Pestilenz ins Land bringt.

Natürlich gebe ich diese Vermutung mit aller Reserve. Es ist noch manches andere möglich. أَنْزَلَ des Koran darf man für נָחַר nicht ins Feld führen, da es sich hierbei um das Hinabschicken himmlischer Bücher oder ihrer Teile handelt.

v. 8 zieht das zu v. 10 Bemerkte natürlich die Punktation נִשְׁכָּח nach sich.

In v. 10 ist נִשְׁכָּח richtig punktiert, dagegen ist יִסְכֶּסֶד zu סָכַסַּד zu verbessern. Das שׁ der Refrains, נָחַר v. 12, נָחַר v. 17, נָחַר v. 18, man mag es verbessern wie man will, שָׁכַח v. 19 lassen keine Wahl. נָחַר des mT. hat Bredenkamp mit Recht zu נָחַר oder נָחַר verbessert. LXX τοὺς ἐπανοσταμένους ἐπὶ ὁρὸς Σειῶν geht auf אֶת־צָרֵי דָרְצִין — אֶת־צָרֵיהֶם רָצִין zurück. Ebenso fordert אֶת־צָרֵיהֶם und v. 11 a den Plural. Wer sich an der übel klingenden Gruppe צָרֵיהֶם stößt, wird צָרֵיהֶם streichen müssen.

In v. 18. 19 wird man nicht nur durchgängig die Verba in den Singular zu setzen, sondern v. 19 auch נִרְעַב statt נִרְעָב zu lesen haben.

10, 26 bricht ganz abgerissen ab. v. 27 verrät schon das וְהָיָה צִיּוֹן נְשׂוּתָהּ, daß das Folgende jüngerer Nachtrag ist. Die Fortsetzung findet man 11, 15. Nachdem der Feind vernichtet ist, ruft Jahve die Diaspora aus den Ländern der Ptolemäer und Seleuciden zurück. Das kann nicht wohl Fortsetzung von 11, 14 sein. Denn die Heimführung der Diaspora ist dort schon mit v. 12 erledigt. Die Beobachtung ist auch für das Urteil über die Herkunft der verschiedenen, in 10, 27 bis 11, 14 vorliegenden Abschnitte von Wichtigkeit.

B. STADE.

**Aus einem Briefe von Israel Lévi an den Herausgeber.**

«M. Margolis (p. 322) déclare ne pas comprendre ce que j'ai voulu dire par ces mots» «conforme à Ps. 7, 6». Qu'il me permette de faire cesser son étonnement. Le texte portant נִנְשׁ כִּנְשׁ עוֹה תַּשְׁחַח בְּעִלְיָה וְשִׁמְחַח שׁוֹנָא תְּשִׁינָם, il est permis de supposer que l'auteur, en s'exprimant ainsi, s'est rappelé Ps. 7, 6:

יִדְדִי אֹיִיב נִנְשִׁי וִישָׁנ.

«A ma grande satisfaction, j'ai pu constater que M. Margolis m'a mieux compris p. 317, note 1, car ce qu'il avance comme une conjecture personnelle au sujet de 9, 4 et 37, 12, sur l'existence d'un verbe תַּמַּח supposé par le traducteur, est tout simplement emprunté à mon commentaire. Seulement mon savant confrère a négligé de le dire. Ce n'est pas le renvoi à Kalir qui constitue une nouveauté, car j'ai, comme il allait de soi, invoqué l'usage des païtanim, qui font un emploi fréquent de ce verbe.» ...

ISRAEL LÉVI.



### Pour l'exégèse de Job 19, 25—29.

Aux nombreuses interprétations ante et post mortem de Job 19, 25—27 passées récemment en revue dans cette *Zeitschrift*<sup>1</sup>, qu'il me soit permis d'en ajouter une, que j'ai déjà déposée plusieurs fois à la Faculté de théologie protestante de Montauban (Université de Toulouse) et publiée dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1900, p. 244, sous ce titre: Job exprime-t-il l'espoir de voir Dieu après sa mort?

Elle consiste à dire que Job voit actuellement, au moment où il parle, donc ante mortem, ce que Dieu fera pour lui post mortem.

Je traduis:

Mais moi, je le sais, mon Vengeur est vivant,  
et le dernier en faveur de la poudre il se lèvera.  
Et, après qu'on aura abattu ma peau ceci (arrivera)  
mais de ma chair je le contemple.  
Que moi je le contemple pour moi  
et que mes yeux l'aient vu, et aucun autre,  
mes reins en ont été consumés dans mon sein.

Cela signifie: Je sais que Dieu, qui est vivant, qui ne mourra pas comme moi, me vengera un jour, qu'après ceux qui m'accusent, il se lèvera, lui, le dernier, pour me justifier. Cela n'arrivera qu'après que ma peau aura été abattue (renversée dans la poussière), mais je le vois (dès maintenant) de ma chair (de cette chair où je suis encore). Et ce qui m'afflige au suprême degré, c'est que ce que je vois si clairement, ce que mes yeux

<sup>1</sup> 1905, p. 47.

ont vu (que Dieu me justifiera un jour, parceque je suis innocent), nul autre ne le voit!

1. La vue dont parle Job est une vue actuelle (en esprit) d'un événement futur.

Ce qui le prouve, c'est que les deux **וַיֵּרְא** ont évidemment le même sens; or le 2<sup>d</sup>, en parallèle avec le parfait **וַיֵּרְא** (qu'il est arbitraire de considérer comme un parfait prophétique), ne peut pas se rapporter à l'avenir; il en est donc nécessairement de même du premier. Ils expriment l'un et l'autre le présent.

Avec les verbes signifiant voir la préposition **כִּי** indique l'endroit d'où l'on voit, par conséquent où l'on se trouve au moment où l'on voit. Job voit de sa chair; il est donc encore dans sa chair. Il s'agit donc d'une vue (spirituelle) ante mortem.

Mais ce qu'il voit n'aura lieu qu'après que sa peau aura été abattue, donc post mortem.

2. Job sait que Dieu se lèvera **עַל עָפָר**. Cette expression ne peut signifier ici ni «sur la poussière», car le séjour de Dieu étant le ciel, il faudrait, pour exprimer une telle idée, le verbe il descendra, et non il se lèvera, — ni «contre la poussière», car la poussière ou la poudre fait manifestement allusion à la mort (cf. Ps. 30, 10 etc.), et il n'est question ici que de celle de Job.

Or Dieu se lèvera pour justifier Job, et non pour le combattre. **עַל** ne peut donc signifier ici, d'après le contexte, que à cause de, ou en faveur de. Cf. Dan. 12, 1; Jug. 9, 17 etc.

Il n'est pas nécessaire de supposer que le texte primitif portât **עַל עָפָר** «à cause de ma poussière». L'indétermination est même plus poétique. «Il se lèvera en faveur d'une poussière» c.-à-d. en faveur de celui qui sera devenu poussière.

Le témoin céleste, vers qui Job tourne les yeux en pleurant (16, 19), se lèvera le dernier, après tous les autres, qui ne se sont levés que pour l'accuser. C'est lui qui aura le dernier mot.

3. Au verset suivant (26), il y a opposition, selon moi, entre le 1<sup>r</sup> vers et le 2<sup>d</sup>: le premier parle de ce qui aura lieu après la mort de Job; le 2<sup>d</sup>, de ce que Job voit au moment même où il parle. Je traduis, en conséquence, le 2<sup>d</sup> 1 par mais.

On peut m'objecter ici que l'expression je vois Dieu, pour ce « je vois Dieu se levant pour défendre ma cause » n'est pas si naturelle. J'en conviens sans difficulté. Mais on sait que les **XX**, au lieu de Dieu, ont ταυτα. Ils ont donc lu מלה (et non לו). En adoptant la même lecture, on pourrait traduire: je vois ces choses (que mon Vengeur est vivant, qu'il se lèvera pour me justifier et que cela aura lieu après ma mort). Mais il me paraît plus naturel et plus simple de lire מליה, dont le suffixe se rapporte למי (ceci). Je traduis donc:

Mais de ma chair je le contemple (ceci, que Dieu se lèvera dernier pour me justifier).

Avec le verbe וחי, la préposition לו (vers) est toute naturelle.

4. Enfin, au verset suivant, je considère ושר comme une conjonction, et non comme un pronom relatif se rapportant à un substantif précédent. En effet, la locution mes reins se sont consumés exprime une douleur profonde (cf. Ps. 73, 21. b 16, 13. Lam. 3, 13 etc.), et non un désir, quelque ardent qu'il pût être. Ce qui précède doit donc indiquer la cause de cette douleur présente, et non exprimer un désir ou un espoir relatif à l'avenir.

Ne serait-il pas d'ailleurs bien singulier que Job, exprimant certitude de voir Dieu après sa mort (quem ego visurus sum . . . algate), énonçât en même temps celle qu'il serait seul à le voir son désir ardent qu'il en fût ainsi?

Et à supposer qu'il eût exprimé une telle pensée pour la période stérile, non seulement à sa mort, mais aussi à celle des trois mois, comment aurait-il ensuite l'idée de menacer encore ses accusateurs de l'épée du Vengeur divin (v. 28 et 29), — ce qui rapporte naturellement à l'existence terrestre?

J'ajoute que si la tournure Quem ego videbo . . . est très naturelle en latin, il n'en est pas de même en hébreu, surtout en poésie.

Pour toutes ces raisons, je considère ici ושר comme la conjonction nifiant que ou de ce que ou parce que. Les deux verbes qui suivent n'ont pas besoin de suffixe, parce qu'ils ont pour sujet le pronom féminin (neutre) ומי (et מליה), qui précède.

5. Sûr d'être justifié un jour, voyant dans l'avenir Dieu se lever pour défendre sa cause, Job souffre de constater qu'il est seul à le voir, que ses amis ne le voient pas, se refuse obstinément à croire à son innocence. Quelle n'est donc pas la culpabilité! Aussi ajoute-t-il:

Puisque vous dites: «Qu'est-ce qui est poursuivi à lui et que la racine de la chose a été trouvée (par vous) en moi Tremblez pour vous devant l'épée!

car ce sont-là des iniquités dignes de l'épée etc.

C.-à-d.: Puisque vous persistez à me dire et à me croire coupable, attendez-vous à être poursuivis par l'épée du Vengeur divin qui me justifiera. On sait combien cette image est fréquente dans la poésie hébraïque.

Au lieu de **חמה** (fureur), qui ne donne aucun sens tolérable me paraît clair qu'il faut lire **חמה**, sujet de **עוונות** (iniquités).

6. Job ne s'élève donc pas à l'idée de l'immortalité. Il espère seulement ou plutôt il est certain que Dieu le justifiera un jour de ceux qui l'accusent fausement; il le sait, il le voit, il l'a deviné des yeux de l'esprit. Mais il ne s'attend pas à en être témoin plus tard, post mortem, car il est persuadé qu'il va bientôt descendre au Sheôl, d'où l'on ne revient pas.

Il est vrai qu'on pourrait se demander ici s'il est admissible que le Dieu juste et bon, qui aura soin de justifier aux yeux des hommes son serviteur fidèle, laisse celui-ci indéfiniment au séjour ténébreux. Le lecteur réfléchi peut trouver cela peu vraisemblable. Peut-être le poète le pensait-il aussi. Mais il ne le dit pas. Il n'a fait que poser les premiers jalons sur une route que d'autres suivront après lui et sur laquelle ils finiront par aboutir, les uns directement à l'immortalité ou à la résurrection des âmes des juifs, les autres à la résurrection des corps, sous l'influence des idées messianiques courantes.<sup>1)</sup>

Montauban.

Ch. BRUSTON.

<sup>1)</sup> Revue de théol. (Montauban), 1900, p. 251.

## Zu Psalm 72.

Von Julius Boehmer.

Bekanntlich hat Psalm 72 einem einigermaßen sicheren Verständnis sich erst erschlossen, seitdem Giesebrecht erkannte und Duhm, Baethgen u. a. ihm darin nachfolgten, daß 8—11 einen Einschub aus spätester Zeit darstellt, da ihr Inhalt von dem des übrigen Psalms sich bedeutsam abhebe und auch den Zusammenhang störe, während 12 an 7 aufs beste anschließe. Ich meine aber nicht, daß damit das Problem des Psalms gelöst sei; vielmehr dürfte uns genaueres Zusehen noch mancherlei andere Beobachtungen machen lehren und das Verständnis noch mehr erschließen. Nicht in der Linie, die Duhm vorzeichnet, der auch 5. 6 als unecht bezeichnet: denn der Anschluß von 12 an 4 stellt eine zu deutliche Tautologie her, und der vertiefte Sinn, den Duhm 5. 6 beimißt, scheint uns, wie wir zu zeigen gedenken, unmöglich, mindestens aber unnötig. Auch wollen wir nicht in textkritischen Einzelheiten und neuen Vorschlägen für dieses Gebiet unsern Weg suchen. Vielmehr scheint es geraten, vor allem auf das Ganze des Psalms das Augenmerk zu richten.

Auch hier zeigt sich, daß Psalm 72 für den aufmerksamen Leser von Anfang bis zu Ende mit Fragezeichen geradezu gespickt ist. Eigentlich will der Psalm sich weder im Blick auf einen gewöhnlichen König noch auf den Messias recht schicken. Eins ist gewiß, daß der Psalm seinen Platz im Psalter nur seiner messianischen Auffassung verdankt, und daß er seit alter Zeit bei Juden

und Christen vom Messias verstanden wurde. Mit welchem Recht oder mit welchem Sinn, steht dahin. Treten wir also den Einzelheiten näher, doch so, daß wir immer das Ganze im Auge behalten.

Jahwe, gib dein Recht dem Könige,  
Deine Gerechtigkeit dem Königssohne(1)

Diese Bitte an Gott, die an der Spitze des Psalms steht, bildet seinen ganzen Inhalt: alles, was 3—7 12—14 folgt, ist nur die Ausführung und Auslegung des Sinnes dieser Bitte und wird nach der üblichen Auslegung in der Form von Wünschen, die man mit Bezug auf den König hegt, zuerst in der Form der A rede an Gott (2 3), nachher ohne diese Form vom Könige in der dritten Person ausgedrückt. Es ist aber die Frage, ob die gewöhnliche Auffassung in dieser Beziehung recht hat. Beim Übergang von 7 zu 12 ergibt sich nämlich für diesen Fall eine unaus stehliche Härte, ja eigentlich eine Unmöglichkeit, wie unten ausgeführt werden soll. Diese wird vermieden, wenn man sich entschließt (was sprachlich ohne Schwierigkeit ist), die Verbalformen in 2—7 als (weissagende) Imperfecta zu fassen. Man würde in diesem Falle allerdings lieber ein negatives 1 im Anfange von 2 erwarten. Allein dieses 1 könnte recht wohl an den Anfang von 5 verschlagen worden sein, wo Baethgen u. a. nach Vorgang der LXX (καὶ συμπαραμενεῖ) קִי־יָמָיו lesen, was darum mißlich ist, weil ein solches 1 in der ganzen Gruppe 2—7 nicht vorkommt, auch in der Gruppe 12—14 nicht steht und erst 15 auftaucht, wo dies seinen besonderen Grund hat (es handelt sich dort um einen Zusatz). Doch wäre das Ausbleiben von 1 am Anfange von 2 noch anders aufzufassen möglich. Es macht nämlich 1 in seinem ihm eigen tümlichen Wortlaut, der sich von allem, was folgt, so deutlich ab hebt, ganz den Eindruck, als ob es eine gebräuchliche Gebets formel, genauer die Formel der Fürbitte für den König, die im Gottesdienst ihre Stelle hatte, wiedergibt.

Denn daß im israelitischen Gottesdienst des Königs mit Opfer und Gebet gedacht wurde, ist wohl selbstverständlich und darf auch ohne authentische Belege hierfür feststehen. Und zwar aus

genden Wahrscheinlichkeitsgründen: 1. der salomonische Tempel nach Intention und Anlage in erster Linie Privatheiligtum des davidischen Königs, so daß ja auch die Kosten der öffentlichen Opfer von diesem bestritten wurden, er also naturgemäß auch für in erster Linie Opfer darbringen lassen konnte und mußte; 2. der Hohepriester, der nachexilische Rechtsnachfolger des Königs, wie laut Lev. 16, 11 am großen Versöhnungstage zuerst für sich Opfer darzubringen; 3. von Darius wissen wir bestimmt, daß der jüdischen Kultus für ihn und das königliche Haus gebetet wurde (Esr. 6, 9—10). Ähnliches wird von Antiochus dem Großen berichtet (1 Makk. 7, 33). Später wurde selbst „für den Caesar und das römische Volk“ zweimal täglich und auch sonst bei besonderen Anlässen im Tempel zu Jerusalem geopfert, so daß die Abschaffung des täglichen Opfers für den römischen Kaiser als Abfall von der römischen Oberherrschaft bedeutete (vgl. Schürer, Geschichte d. jüd. Volk. I 483. II 302—304).

Ob nun das Opfer für den davidischen König ein tägliches war oder sich auf einen oder mehrere (bestimmte oder unbestimmte) Tage des Jahres (Tag des Regierungsantritts, des Auszugs zum Krieg, Geburtstag, Genesung von einer Krankheit u. s. w.) beschränkte, läßt sich nicht entscheiden, da unsere Quellen darüber nichts sagen, wie wir ja überhaupt über das vor-exilische Ritual wenig oder nichts wissen.

Sollte dagegen die Formel in der nachexilischen Liturgie ihren Ursprung haben, so daß sie also von Haus aus einem ausländischen (persischen, ägyptischen, syrischen, römischen) Herrscher gegolten hätte, so müßte man annehmen, daß etwa der Psalmist in seinem Gebet diesem fremdländischen Herrscher den echt-israelitischen Messias der Zukunft, gegenübergestellt hätte. Wir werden dann für den Gebrauch einer derartigen Formel allerdings keinen historischen, urkundlichen, gesicherten Anhalt haben.

Doch, ob vor-, ob nachexilisch: daß ein Opfer, wie es hier in Rede steht, mit Gebet in der Gestalt sei es der Cantillation durch fungierenden Priester oder eines priesterlichen (levitischen) Gesangs begleitet wurde, das anzunehmen hat alle Wahrschein-

lichkeit für sich. Die Stelle also, an der die liturgische Formel Ps. 72, 1 und demgemäß darin ev. der ganze Psalm unterzubringen wäre, würde da sein, wo das Opfer für den König dargebracht wurde (falls vorexilisch), oder wo um das Kommen des Messias gebetet wurde (falls nachexilisch).

Diese herkömmliche und wohlbekannte liturgische Formel nun stellte der Dichter isoliert voran, um ihren reichen Inhalt aus besonderem Anlaß einmal aufs genaueste auszuführen. Dieser Anlaß war vielleicht der Regierungsantritt des Königs, wo derartige dichterische Begrüßungen schon in alten Zeiten nichts Seltenes waren (vgl. Ps. 45). Ob des messianischen oder nicht, gleichviel: denn schon hier kann man zweifelhaft sein, ob der König der Gegenwart, seis vor seis nach dem Exil, oder ob der erwartete König der Zukunft, der Messias, gemeint ist. Die Frage ist aber vorläufig erledigt, wenn man in der Bitte 1 eine alte liturgische Formel erkennt, die natürlich so oder so angewandt werden kann; d. h. die Frage ist von hier aus nicht zu beantworten. Der König und der Königssohn meinen dasselbe: dieser letztere Ausdruck bezeichnet den legitimen Nachkommen eines Königs im Gegensatz zum Usurpator oder Emporkömmling. Auch der Messias war ja Davids, also eines Königs Sohn oder Nachkomme, und auf diesen Titel (Davids Sohn) wird zu aller Zeit hoher Wert gelegt. Vom Könige wird für gewöhnlich „Recht“ und „Gerechtigkeit“ erwartet, wir würden sagen: eine gute, ihrer Idee entsprechende „Regierung“, das Walten im Sinn der Hilfe und des Heils und der Wohlfahrt für alle, besonders die Armen, zugleich zur Abwehr und Strafe der Bösen. Die liturgische Formel und demgemäß hier der Dichter sagt mehr: Gottes Recht, Gottes Gerechtigkeit erbittet er für den König von Gott. Gleichwie Gott als König nach dem Glauben Israels waltet, ein Helfer der Armen, ein Heiland aller, ein Rächer über alle Missetat: ebenso soll der König regieren. Dazu soll Gott dem Könige seinen Geist geben (vgl. Jesaja 11, 3). Wie das gemeint ist, gibt nun eben das Folgende genauer an.

So wird er dein Volk mit Gerechtigkeit,  
Deine Elenden nach dem Recht richten!



werden die Berge dem Volke Heil,  
 Die Hügel ihm Gerechtigkeit tragen!  
 wird er den Elenden des Volks Recht schaffen,  
 Dem Geschlecht der Armen Heil bringen,  
 wird er gleichen dem Regen, der auf das zum Mähen reife Gras niederfährt,  
 Den Regengüssen, die das Land besprengen!  
 So wird er leben, so lange Sonne und Mond scheinen,  
 Von einem Geschlecht zum andern!  
 wird, so lange er regiert, Gerechtigkeit blühen,  
 Fülle des Heils sein, bis der Mond vergangen ist!

(2—7)

Der Psalmist zeichnet das Ideal eines israelitischen Königs in zum Teil überschwenglichen Worten, die immerhin nur der dichterische Ausdruck dessen sind, was an Überschwenglichkeiten einem Könige gegenüber damals wie heute und allezeit üblich gewesen ist. Der Absturz, der von 1 (dein Recht, deine d. i. Gottes Gerechtigkeit) zu 2 (Gerechtigkeit, Recht) erfolgt, zeigt, wie wenig organisch 1 mit dem übrigen Psalm verbunden ist, und wie wohl begründet die Auffassung von v. 1 als etwas schon vorher Vorhandenem, als liturgischer Formel ist. Eine normale, gesegnete zum Heil des Volks und besonders der Armen dienende Regierung (2—4) wird die Frucht der Erhörung der Bitte 1 sein. Eigentümlich ist das Bild, das 6 zur Anwendung kommt: es besagt dasselbe, was 2—4 meint oder nennt den Erfolg der 2—4 geschilderten Regierung, ihre segensreiche, erquickliche Wirkung. Wie der Regen, der auf das mit Früchten bestandene Land fällt, gut tut, das Land erquickt, besonders auch das Gras, das kurz vor der Ernte steht, gedeihen macht: so wohlthätig und erquicklich wird der König und seine Regierung wirken.

Und einer derartigen gesegneten Regierung (2—4 6; des Zusammenhangs wegen müssen 5 und 6 umgestellt werden) wird dann zweitens eine lange, unbegrenzt lange Dauer zu teil werden (5. 7). Mags auf den ersten Blick befremden, daß, solange die Welt steht, des Königs Regierung dauern soll, so verschwindet dieses Befremden sofort, wenn man bedenkt, daß in Israel und im Morgenlande überhaupt die übliche Begrüßung des Königs lautete: „der König lebe in Ewigkeit“ (1 Kön. 1, 31, Neh. 2, 3, Dan. 2, 4

3, 9 u. s. w.), eine Formel, die ganz besonders für den Regierungsantritt üblich war. Und was ist schließlich die Ausdruckweise „so lange Sonne und Mond scheinen“ oder „bis der Mond vergangen ist“ anders als eine dichterische Wendung für das prosaisch-einfache „in Ewigkeit“?<sup>1</sup> Viel mehr muß auffallen, worauf m. W. noch kein Exeget aufmerksam gemacht hat, daß gerade der Mond und sein Verschwinden so hervorgehoben wird, wo wir eher, wenn nur ein Himmelskörper genannt werden sollte, die Sonne erwarten würden. Das hängt offenbar mit der hervorragenden Stellung, die im alten Morgenlande der Mond überhaupt einnahm, zusammen und geht letztlich auf die graue Vorzeit zurück, wo in der astronomischen Wertschätzung Babyloniens allerdings der Mond die Sonne weit überragte. — Der Mond erleuchtet die Nacht, wo man astronomische Beobachtungen machen kann — und der Mond war daher auch die eigentliche Hauptgottheit, der die Sonne nachstand. Später ist das freilich, auch schon im Altertum anders geworden, die Sonne wurde an den ihr gebührenden ersten Platz geschoben. Zur Wertschätzung des Mondes im Alten Testamente, die letztlich überall auf das altbabylonische System zurückgehen dürfte, vgl. Stellen wie Jos. 10, 12. 13 Hab. 3, 11 Hiob 31, 26 Ps. 8, 4; 89, 38; 104, 19; 121, 6, die sämtlich poetischer Art sind und eben daher den altertümlichen Anstrich bewahrt haben. Wie man später in dieser Hinsicht dachte, wird uns 17 zeigen, abgesehen davon, daß schon 5 „Sonne und Mond“ nach neuerer Auffassung neben einandersteht. — Der Sinn von 2—7 ist also, kurz und prosaisch gesagt: dem Könige wird eine lange (5, 7), gesegnete (2—4, 6) Regierung gewünscht und erbeten, sowie sie jedem Könige von frommen Untertanen gewünscht und erbeten wird. —

Fahren wir nun mit Übergehung der als solcher anerkannten

<sup>1</sup> Daß eine solche „Hyperbel“ „weit über jene Formel hinausgehe“, kann man Duhm nicht zugestehen. Ebenso wenig wird man anerkennen können, daß die Parallele aus Ovid Amor. I 16: cum sole et luna semper Aratus erit, die Baethgen anführt, etwas Überzeugendes hätte, da es sich hier um das Fortleben im Nachruhm handelt, woran der israelitische Dichter nicht gedacht hat.

**Einschaltung** 8—11 bei 12 fort, so wird niemand bestreiten, daß der gewöhnlich so genommene Übergang: „allezeit möge Gerechtigkeit und Heilsfülle blühen (7), denn er errettet den fliehenden Armen“ u. s. w. unmöglich ist. Die Erfüllung eines Wunsches kann nimmer mit einer in der Zukunft liegenden Tatsache begründet werden. Ebenso unmöglich ist freilich auch: „es wird Gerechtigkeit blühen und Fülle des Heils allezeit sein, denn er errettet“ u. s. w. Auch hier gilt, daß was 2—4 als in der Zukunft liegend ausgesagt ist, nicht 12 ff. als gegenwärtige Tatsache (wenn auch im Sinne der Zukunft, und dann eigentlich erst recht nicht) behauptet werden kann. Man denke: der König (möge oder) wird den Armen helfen (2—4), dann ist Gerechtigkeit und Heil (7): denn er hilft den Armen. Man braucht das nur durchzudenken, um diese Auffassung und die ihr zugrunde liegende Übersetzung alsbald zu verwerfen. Dagegen ist alles klar, wenn man וַיִּ 12 als Zeitpartikel nimmt. Er wird den Armen helfen u. s. w. (2—4), und dann wird Gerechtigkeit und Heilsfülle sein (7), wenn er es so macht, wenn er den Armen hilft (12—14). Also:

... wenn er den Armen, der ihn anschreit,  
den Elenden und Hilflosen rettet;  
des Geringen und Armen sich erbarmt,  
den Seelen der Armen hilft;  
aus Bedrückung und Gewalttat ihre Seele erlöst,  
ihr Blut als teuer erachtet<sup>1</sup> (12—14).

Hier wird 2—4 inhaltlich wiederholt und näher ausgeführt, die Situation konkreter gemalt. Der Arme schreit zum König, weil er bedrückt wird, vom Tode bedroht ist, und der König voll Erbarmen rettet ihn. Diese Erwartung wird mit aller Bestimmtheit von ihm gehegt: das liegt in 2—4 ebenso wie in 12—14.

Möchte man also immerdar für ihn beten,  
alle Tage ihn segnen! (15)

Nunmehr folgt in 15. der Abschluss des Psalms, der zum

<sup>1</sup> „O daß er leben und vom Saba-Gold in Empfang nehmen möchte“ verrät sich, abgesehen davon, daß die Worte Zusammenhang und Metrum störten, schon durch die Jussiv-Form וַיִּ als ungeschickten Zusatz.

Anfang 1 zurückkehrt. Was der Psalmist vorangestellt und zunächst allein 1 gebetet hat, das sollen alle Frommen mit ihm beten. Was er jetzt einmal gebetet hat, das soll täglich wiederholt werden (seis im Tempel-Gottesdienst, seis in der Privatandacht). Dann wird um so sicherer in Erfüllung gehen, was 2—7, 12—14 als Frucht des Gebets 1 in Aussicht stellen. Von vielen, von der ganzen Gemeinde gesprochenes Gebet, oft wiederholtes Gebet muß ja mehr ausrichten als die einmalige Bitte eines einzigen Beters. —

Und dann seien auch Felder voll Korn im Lande  
auf den hohen Bergen mögs rauschen wie auf dem Libanon

— — — — —  
— — — — —

Ja nochmals: sein Name möge in Ewigkeit bestehen

So lange die Sonne scheint, leuchte sein Name.

O daß sich mit seinem Namen alle Geschlechter der Erde segnen,  
Alle Völker ihn glücklich preisen könnten! (16. 17)

Was jetzt folgt ist nach seinem Inhalt sowohl wie nach seiner Form Zusatz, ebenso gut wie 8—11, und als solcher ebenso leicht zu erweisen, wie 8—11. Der Psalm, der zum streng einheitlichen Inhalt die lange und gesegnete Regierung eines israelitischen Ideal-königs, des Helfers der Armen, hat, ist, wie 8—11 durch Einschaltung des Hinweises auf seine Weltherrschaft, so 16 zunächst durch den Wunsch nach fruchtbaren Feldern und prächtigen Wäldern ergänzt worden. Von einem gewissen Zeitpunkt ab gehörte eben Fruchtbarkeit des Erdbodens mit zum Segen des messianischen Zeitalters, so gut wie die Weltherrschaft, und das Eine mußte daher so gut wie das andre in den Psalm hineingebracht werden, wenn er erst (was für den gottesdienstlichen Gebrauch ja notwendig) messianisch verstanden wurde.

Der Zusatz-Charakter ferner von 16 und 17 ergibt sich auch (wie schon bei 8—11) aus der abweichenden metrischen Form, sodann daraus, daß hier wie sonst nur in dem Zusatz 15 a der Jussiv gebraucht wird, der daher auch für 15 b. c. anzusetzen ist, während sonst überall der Indikativ steht. Mit dem Zusatzcharakter mag es auch zusammenhängen, daß der Text von 16. 17 so auffallend

**schlecht** überliefert worden ist, derart daß der zweite Teil von 16 **als** gänzlich unverständlich erweist, und Vermutungen darüber, wie er gelautes haben möge, wertlos sind, und daß 17 **mindestens** verstümmelt auf uns gekommen ist. Der zur Verfügung **stehende** Rand war vermutlich schmal, die Schriftzüge wurden **daher** möglichst klein gestaltet und daher unleserlich, und die Folge **war** ein zum Teil unverständlicher, zum Teil unvollständiger Text.

Auch 17 nämlich ist Zusatz, und zwar ebenfalls messianischer. **Die** Ewigkeit oder Dauer der Herrschaft des Königs war ja schon **5. 7** ausgesagt worden: es bedurfte daher hier keines dahin **zielenden** Wunsches mehr. Im Gegenteil, ein solcher Wunsch **drohte** jene Aussage aufzuheben. Doch scheint der ganze Zusatz **seinen** Ursprung einem bedenklichen Leser zu verdanken, der an **dem** „Mond“ 7 Anstoß genommen hatte und seinerseits die „Sonne“ **zu** der ihr gebührenden Ehre bringen wollte. Mit der schönen **Formel** 17b, die auf Gen. 12,3, eine wohl schon zur Zeit der **Entstehung** dieses Zusatzes messianisch verstandene Stelle, zurück- **geht**, schließt der zweite Zusatz, wohl abgerundet, ab. So groß **nämlich** soll das Glück der Regierung des Messias Königs sein, daß **es** in aller Welt sprichwörtlich wird.

Man muß nach dem allen zuletzt nochmals ernstlich die Frage **aufwerfen**, ob nicht auch schon der Grundstock dieses merkwürdig **zusammengesetzten** Psalms (1—7, 12—15) von Haus aus dem Messias **gegolten** habe. Er wäre dann in einer Zeit entstanden, als das Messias- **Ideal** noch verhältnismäßig einfach war, also mehr oder weniger **lange** vor oder sehr bald nach dem Exil. Diese Frage ist weder **ohne** weiteres zu verneinen, noch nötigt irgend etwas, sie zu **be- jahren**. Die Entscheidung wird auf der Seite subjektiven Eindrücke **liegen**, die der Leser vom Grundstock des Psalms hat, wobei die **völlige** Farblosigkeit der Zeichnung der Persönlichkeit des Königs für den messianischen Charakter ins Gewicht fallen wird, während **andere** diese Farblosigkeit der Individualität des Dichters zu gute **halten** und daher die Möglichkeit, daß der Psalm dennoch einem **bestimmten** Könige der Gegenwart gegolten habe, nicht verwerfen **werden**.

### Zu Psalm 99.

Das Verständnis dieses Psalms verbaut man sich völlig, wenn man ihn, wie es in der Regel geschieht, nach Maßgabe des **וְיָהוָה** am Schluß von v. 3. 5. 9 abteilt und dann gar noch am Schluß von 7 ein weiteres **וְיָהוָה קְדוֹשׁ** (so Duhm) einschiebt. Das **וְיָהוָה קְדוֹשׁ** ist, wie auf den ersten Blick einleuchten sollte, lediglich ein liturgischer Zusatz (Baethgen wagt es wenigstens am Schluß von v. 5 zu streichen, doch nur vermutungsweise, ähnlich zu v. 3 und steht auf der gleichen Stufe wie etwa das **וְיָהוָה בְּרוּךְ** u. ä. den Namen Gottes beigefügte Formeln, die aus der talmudischen Literatur geläufig sind. Für die Erkenntnis der Komposition und des Inhalts eines Psalms ist Derartiges genau so viel wert wie die vielumstrittene **סֵלָה**, das ja in diesem Zusammenhang schon längst niemand mehr beachtet.

Dazu kommt ein zweites. Bekanntlich hat 4a den Ausleger viel Not gemacht, und eine wirklich befriedigende Erklärung hat bisher niemand zu geben vermocht. Durchaus begreiflich! Es handelt sich hier um einen (wenngleich alten) Zusatz, (ebenso bei 8c, schon Olshausen) den nicht nur die inhaltliche Unklarheit und textliche Unsicherheit (**אֵלֶּיךָ** ist Prädikat zu **עָלָה**, sollte aber zu **מָלַךְ** sein), sondern auch Zusammenhang und Metrum solchen erweisen, ganz abgesehen davon, daß die ganze Bemerkung die man etwa: „Das ist die Stärke des Königs, daß er das Reich liebt“ wiedergeben muß, einer Sentenz nicht unähnlich sieht, jedenfalls an dieser Stelle recht prosaisch klingt. Es genügt also nicht mit Duhm nur **אֵלֶּיךָ מִשְׁתַּחֲוִים** zu streichen.

Wird beides beachtet, so ist der Aufbau des Psalms sofort wie inhaltlich sehr durchsichtig. Formell: wir haben vor uns 2 Strophen, die beide mit dem Kehrvers endigen: „Erhöht ja unsern Gott, werft am Schemel seiner Füße (oder: an seinen heiligen Berge) euch nieder“! (5. 9). Inhaltlich: in Strophe 1 der Grund des Königseins Jahves zunächst seine Erhabenheit (1–3) sodann und vor allem seine Gerechtigkeit (= Heilsdarbietung) nennt (4) und daran die Aufforderung zur Anbetung geknüpft

trophe 2 wird die Tatsache festgestellt, daß es noch in der Gegenwart Moses, Aarons und Samuels gibt, die als priesterliche Sprecher für ihr Volk eintreten, die mit ihrer Fürbitte Gehör finden, denen Jahwe sich redend offenbart (wie weiland Mose in der Wolkensäule), weil sie durch ihren Wandel in seinen Zeugnissen und Satzungen sich als zu Organen Gottes ebenso gut wie Mose, Aaron, Samuel geeignet erwiesen haben — ein zweiter Grund anzubeten und zu preisen!

Der Psalmist meint also, daß die Hoffnung der Gemeinde auf das Erleben des Kommens des Reiches Gottes (יְהוָה מֶלֶךְ v. 1), zuerst auf der Gnade des erhabenen und heilbringenden Gottes (v. 2) beruht (was ja überall im Alten Testament die selbstverständliche Voraussetzung ist); daß sie ferner aber auf die Tatsache stützen darf, daß es selbst in der Gegenwart, die im allgemeinen gemäß nachexilischer Anschauung als gottverlassen gilt, in der Gemeinde trotz allem noch Offenbarungsorgane Jahwes, Sprecher Israels trotz einem Mose, Aaron und Samuel gibt. Dies ist ein sehr ernster, wahrer und tiefer, auf alttestamentlichem Boden seltener, jedenfalls im Zusammenhang mit der Erwartung des Kommens der מְלֻכּוֹת יְהוָה einzigartiger Gedanke, der unserm Psalm allerdings einen hohen Ehrenplatz sichert, während sein stiftender Charakter“ (so Duhm) bei genauem Zusehen keinen Bestand hält.

Auf andere Auslegungsfragen gehe ich hier nicht ein, wie ich auch in eine Auseinandersetzung über die Gesamt-Auffassung, über natürlich mit meinem eben gemachten Vorschlag keineswegs im letzten Wort gesagt sein soll, an dieser Stelle nicht einzutreten. Mir kommt's lediglich auf eine bessere Erkenntnis des Gesamt-Aufbaus an: dazu wollte ich im Vorstehenden kleine Winke geben haben. Doch meine ich, daß Baethgen im Gegensatz zu dem „kunstvollem Character“ (s. o.) mehr im Recht ist, wenn er eine eigne (wie auch sonst) ziemlich buntscheckige metrische Anordnung („Doppelvierer, Vierer, Doppeldreier, Dreier, Sechser“) als „Vermutung“ bezeichnet. Der Gesamt-Aufbau des Psalms ist nach dem oben gemachten Vorschlag folgendermaßen

wiederzugeben sein, und diese Wiedergabe zugleich das Gesagte am besten erläutern:

Jahwe ist König geworden:  
so sollen zittern die Völker!  
Er thront<sup>2</sup> über den Cheruben:  
so möge beben die Erde!  
Jahwe ist groß in Zion,  
erhaben ist er über alle Völker!  
Preisen soll man seinen Namen,  
der groß und furchtbar ist!  
Du bist es, der Redlichkeit aufgerichtet hat.  
Recht und Gerechtigkeit hast du in Jakob ausgeübt.  
Erhöht Jahwe, unsern Gott,  
werft am Schemel seiner Füße euch nieder!

Noch gibt es Moses und Aarons unter seinen Priestern,  
Samuels unter den Anrufern seines Namens:  
Sie rufen zu Jahwe,  
er erhört sie.  
In der Wolkensäule redet er zu ihnen,  
zu ihnen, die seine Zeugnisse beobachten,  
die Satzungen, die er ihnen gegeben hat.  
Ja, Jahwe unser Gott, du hast sie erhört:  
ein Gott voll Vergebung warst du ihnen.  
Erhöht Jahwe, unsern Gott,  
werft an seinem heiligen Berge euch nieder!

---

<sup>2</sup> So darf übersetzt werden, selbst wenn nach dem Buchstaben des Textes das Partizip einen Zustandssatz ausdrückt.



## Miscellen.

Von Eb. Nestle in Maulbronn.

### 1. Zu den *Onomastica sacra*.

Schon mehrfach wünschte ich in dieser Zeitschrift Bearbeitung der *Onomastica sacra*. Wie nötig eine solche, zeigt Deißmann's Veröffentlichung eines dem 3. oder 4. Jahrhundert zugewiesenen Papyrusblattes aus einem *Onomasticon sacrum* in Nr I der „Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung“ (Heidelberg, Winter 1905 S. 86—93).

Deißmann bespricht Philo's Worterklärungen, wünscht eine neue Prüfung derselben und fährt fort:

„Wie interessant diese Prüfung im Einzelnen ist, mag ein Beispiel zeigen. Siegfried Philonische Studien S. 160 hat zu erklären gesucht, weshalb Philo Noema durch  $\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$  übersetzt habe. Er hat die Stelle de post. Cain bei Tischendorf Philonea S. 120 § 35 im Auge, wo aber  $\text{No}\epsilon\mu\alpha\nu$  überliefert und von Wendland II S. 26 in den Text gesetzt ist. Siegfried denkt an eine Einwirkung des Arabischen auf Philo. Nun ist OS 203, 20 (Colb.)  $\text{No}\epsilon\mu\alpha$  durch  $\pi\acute{i}\sigma\tau\eta\varsigma$ , Hieronymus OS 9, 3f. Noemma durch *decus sive voluptas vel fides*, 9, 10 Noeman durch *fidelis vel motus eorum* wiedergegeben. Die erste Vermutung, die uns kommt, ist die, daß  $\pi\acute{i}\sigma\tau\eta\varsigma$  in Colb., von dem dann Hieronymus sachlich abhängt, ein alter Lesefehler statt des philonischen  $\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$  ist, vgl. schon Siegfried Philo S. 367. Ganz unmöglich wäre es freilich auch nicht anzunehmen, daß bereits Philo's  $\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$  aus einem Mißverständnis der durch die Ähnlichkeit des Namens

mit dem part. niph. פִּנּוּ entstandenem Etymologie *πίονος* hervorgegangen ist.“

Letztere Bemerkung ist ganz hinfällig. *πίονος* ist bei Philo durch den Zusammenhang gesichert, vollends durch den Hinweis auf Deut 32, 15, und die Etymologie ist vorzüglich bestätigt durch das andere poetische Stück des Pentateuchs Gen 49, wo in LXX v. 10 dem hebräischen *יָנֹחַ בֶּן פִּנְחָס* ... *יָנֹחַ* entspricht *Ἰάνης* ... *τὴν γῆν ὅτι πίονς*. Die Deutung *Νοερα* = *πίονος* ist auch in cod. 135 = *r* zu Gen 4, 22 überliefert, wozu Lagarde's Anmerkung in seiner *Genesis graece* verglichen werden mag.

2. Ebenda schreibt Deißmann S. 88 über die lateinischen *Onomastica*:

„Das noch nicht benutzte handschriftliche Material scheint groß zu sein. Kaum beachtet ist, so viel ich weiß, die von F. F. Fleck, *Anecdota* ... aus einer Turiner Lactantius-Handschrift wieder veröffentlichte ... *Genealogia biblica* (Taur.) mit einer großen Anzahl von Etymologien, die zum guten Teil weder von Hieronymus noch von den griechischen *Onomastica* abhängig sind“.

Deißmann weiß nicht, daß dieser Text in den *Monumenta Germaniae* von Mommsen (*Chronica minora* I, 156), von C. Frick in der *Bibliotheca Teubneriana* (*Chronica minora* I 1893), vor allem von Lagarde in seinen *Septuagintastudien* II (1892) 5–28 neu herausgegeben worden ist. Ich habe schon vielfach auf diese Quellen hingewiesen, zuletzt in dieser Zeitschrift 1905, S. 361.

3. Im gleichen Zusammenhang schreibt Deißmann:

Der Einfluß des Hieronymus ist ein ungemein starker. Aber z. B. die *Interpretationes Hebraicorum, Chaldeorum Grecorumque nominum veteris ac novi testamenti* von Franciscus Ximenes am Schluß der lateinischen Bibel, die Paris 1526 bei Thielmann Kerver erschienen ist und von der ich ein Exemplar besitze, zeigen doch auch eine Anzahl von Hieronymus nicht abhängiger Etymologien.

Da Deißmann über diese ‚*Interpretationes*‘ nicht genauer unter-

et zu sein scheint, wiederhole ich was ich vor bald 30 Jahren meinen Israelitischen Eigennamen S. 9 f. drucken ließ:

Eine neue periode (der Namenerklärung) beginnt erst mit dem anfang des sechzehnten jahrhunderts, eröffnet durch den cardinal Ximenes, der sein grosses werk, die complutensische polyglotte, durch beigabe eines hebräischen eigennamenslexikon vollendete. Die beigabe desselben war ein Lieblingsgedanke des cardinals und in seinem auftrag ist es a viris linguarum peritia praecellentibus (wie der prolog an Leo X sagt) gearbeitet, also aus beiträgen mehrerer zusammengestellt worden. (Darnach ist die gewöhnliche angabe, daß es von Alphons von Zamora (allein) verfaßt sei, zu berichtigen. Cf. Franz Delitzsch, Studien zur entstehungsgeschichte der complutenser polyglotte [Leipziger Universitätsprogramm 1871], s. 27 f.). Wie glücklich damit der cardinal die bedürfnisse und neigungen seiner zeit getroffen, ist daraus ersichtlich, daß dasselbe nicht bloß von Stephanus mit ganz wenigen veränderungen mehrfach abgedruckt und von da in andere ausgaben herübergenommen wurde, sondern daß ihm auch in der verhältnißmäßig kurzen zeit von 50 jahren mindestens 10 ähnliche zum teil sehr umfangreiche werke gefolgt sind, der mehrfachen auflagen nicht zu gedenken. (Ein verzeichnis derselben, das übrigens mannichfach zu verbessern ist, siehe im [so 1876!] Appendix zu Jo. Christophori Wolfii, Historia lexicorum Hebraicorum. Vitembergae 1705, s. 228 bis 240). Fast in keinem größeren bibelwerk fehlten diese register, in der Biblia regia z. b. füllen sie im VII. band 120 columnen, ad sacrae scripturae studiosorum utilitatem von der censur zum drucke genehmigt.

So 1876. Ich hatte im weiteren Verfolg dieser Studien eine umlung all der Bibelausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts legt, in welchen solche ‚Interpretationes‘ sich finden. Bei der Rückkehr von Tübingen nach Ulm sind mir 1893 diese umlungen mit andern verloren gegangen; jetzt ließen sie sich dem Bibelkatalog des Britischen Museums und andern Werken

mit weniger Mühe, als ich sie umsonst aufbot, erneuern. Was soll also diese Anführung eines speziellen Bibeldrucks? Ich zitiere für Deißmann nur noch das Wort seines Heidelberger Kollegen Merz, der im *Journal Asiatique* (Mars-Avr. 1891 p. 274) drucken ließ:

‘Chaque réimpression de la Vulgate en permet la preuve [von Einfluß der philonischen Namenerklärung]; car on ajoute généralement à ces éditions une liste des noms propres hébreux dressée d’après l’onomastique de saint Jérôme’.

„Chaque“ und das Präsens „ajoute“ ist etwas zu viel; aber gegenüber der Hervorhebung eines einzelnen Drucks doch eher richtig.

## 2. Luther über Symmachus zu Gen 4, 4

Th. Kolde hebt in seiner Besprechung des neunten Bandes der Weimarer Luther-Ausgabe (1893) in der GgA 1895 Nr. 7 S. 583 hervor, daß wir in den „Scholia“ oder „Collectanea“, die dieser Band enthält, nicht Nachschriften oder Bearbeitungen von (gehörten) Predigten Luthers hätten, wie die Herausgeber annehmen, sondern etwas viel Wertvolleres, Luthers eigene fleißige Vorbereitungsarbeit auf seine Genesispredigten; das beweisen ihm insbesondere die gelehrten Bemerkungen, denen wir hier begegnen. Als Beispiel führt Kolde an, daß Luther zu Gen 1, 2 S. 333, 30 die Septuagintaübersetzung erwähne

„und S. 338, 21 zu Kap. 4, 4 zitiert er sogar die Übersetzung des Symmachus(!) Symmachus transtulit: et inflammavit dominus super Abel“.

Kolde's Ausrufzeichen hinter „Symmachus“ ist doppelt berechtigt. Nach seinem Sinn soll es wohl nur darauf hinweisen, daß Luther in einer wirklich gehaltenen Predigt nicht den Symmachus zitiert hätte. Geht man der Stelle aber näher nach, so zeigt sich, daß hier eine Verwechslung von Symmachus mit Theodotion vorliegt. Wie diese Verwechslung entstand, möchte ich durch diese Zeilen erfahren. Hieronymus schreibt in seinen quaestiones zur Stelle:

Unde scire poterat Cain quod fratris eius munera suscepisset

deus et sua repudiasset, nisi illa interpretatio vera est quam Theodotion posuit: et inflammavit dominus super Abel et super sacrificium eius, super Cain vero et super sacrificium eius non inflammavit.

Die mittelalterlichen Erklärer führen die Hieronymusstelle an, B. Lyra in der abgekürzten Fassung: nisi vera esset interpretatio Theodotionis: et inflammavit u. s. w. Den Symmachus finde ich bei Lyra zur Stelle nicht erwähnt. In der Sixtina von 1587 finde ich ihn erstmals mit seinem ἐτέρφθη.

„Theodotio ἐνεπύρισεν. Aquila ἀπεκλήθη vel ἀπεκλήθη [das richtige ist ἐπεκλήθη, s. Field zur Stelle]. Symmachus ἐτέρφθη. Editio syra εὐδόκησεν“.

Aus J. G. Meintels fortgesetzten kritischen Polyglotten-Konferenzen über das erste Buch Mose (Nürnberg 1769 S. 11) sehe ich, daß es eine Tübinger Dissertatio de Sacrificio Caini et Abelis von Jo. Ad. Osiander von 1678 und eine andere von D. Alb. Schuhmacher, de εμπτύρισμῳ Sacrificii Abelis, Bremen 1718 gibt, aus denen in Herrn Mehlhorns Auszügen I. B. p. 1053 ff. Mitteilung gemacht werde, der „auch die Exempel der Schrift und das Zeugnis Luthers, aus Heideggeri, Hist. Patriarch. P. I, p. 184 wider Corn. a Lapide beigebracht“. Ob hier über Luthers Berufung auf Symmachus etwas zu finden ist, weiß ich nicht, da mir diese Schriften nicht zur Hand sind. Kann einer der Leser Aufschluß geben, ob vor Luther Symmachus zu Gen 4, 4 falsch oder richtig zitiert wurde?

### 3. 1 Könige 3, 22.

Alle mir bekannten Übersetzungen geben das dreifache כִּי לֹא dieser Verse ruhig durch „Nein! sondern“ wieder, nach der Regel von Ges § 163, a wie in Gen 18, 15; 19, 2. Aber in keinem Kommentar finde ich etwas über die sonderbare Akzentuation, welche die Übersetzung fordert: „es ist nicht so; mein Sohn lebt“. Auch das Targum hat כִּי לֹא oder כִּין לֹא; dagegen Gn 18, 15 לֹא בְרָא; 19, 2 לֹא בְרָא. Levy führt unsere Stelle ausdrücklich mit der

Übersetzung „nicht also“ an. Brown-Driver-Briggs haben für „nay, for — nay, but“ als Belege noch Gn 42, 12; Jos. 5, 14; 1 S. 2, 16; 12, 12; 2 S. 16, 18; 24, 24; 1 K. 2, 30; Jes. 30, 16. Nur an der letzten Stelle ist כִּי wie hier durch die Akzente mit לֹא verbunden. Im Targum an allen Stellen לֹא אֵילֶהוּן oder לֹא אֵרִי. Unsere Kommentare sollten auf die Eigentümlichkeiten der Akzentuation viel mehr aufmerksam machen.

#### 4. 1 Könige 5, 13.

Daß das sonst recht wörtlich übersetzende Targum der Könige hier Zeder und Yssop von den Königen aus dem Haus Davids in dieser Welt und im Reich des Messias deutet, sollten die Kommentare nicht verschweigen. P. Volz erwähnt, soweit ich sehe, in seiner jüdischen Eschatologie, auf den 40 Seiten, die er dem Messiaskönig widmet, die Targume mit keiner Silbe. Auch sonst vermisste ich sie unter seinen Quellen. In v. Orelli's Artikel Messias in der Prot. Real-Enzyklopädie sind sie mit Recht beigezogen, nicht aber unsere Stelle, die eine hübsche Parallele zu Jes. 53, 2 ist. Der Wurzel aus dem dürren Erdreich entspricht der Yssop, der aus der Mauer herauswächst.

#### 5. Drusius als erster Sammler von Hexaplafragmenten.

In der Praefatio zu seiner Sammlung der Hexaplafragmente schrieb Montfaucon (1713):

Post restaurata, proximis saeculis, litterarum bonarumque artium studia, ubi veterum scripta, quae diu jacuerant interitui proxima, e situ vindicari et in publicum emitti coeperunt, non defuere viri qui de restaurandis si non Hexaplis, Hexaplorum saltem laciniis, cogitarent. Qui vero primus rei manum admovit Flaminius Nobilius, in Bibliis Graecis Romæ cuspis anno 1587, multas Aquilæ, Symmachi et Theodotionis aliorumque interpretum lectiones notis inserit, quotquot videlicet tum ex Romanis codicibus, tum ex veterum libris excerptare potuerat Petrus Morinus Parisinus, et ex ejusdem Morini epistolis aliorumque testimoniis arguitur.

Sub hæc Johannes Drusius eadem ipsa quæ Flaminius ediderat, non paucis accessionibus locupletata cum eruditis notis descripsit: at cum fato praeoccupatus ea in publicum edere non potuisset, post ejus obitum publicandi curam suscepit Sixtinus Amama Hebraicarum litterarum Franeckeræ professor: opusque Arnhemiae prodiit anno 1622, hoc titulo: Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta, collecta, versa et notis illustrata a Johanne Drusio etc.

So lautete auch späterhin der Bericht über die Geschichte der Arbeiten an der Hexapla, z. B. in dem durch genaue Literaturangaben sich auszeichnenden Lehrbuch der hist. krit. Einleitung . . . von de Wette. Neu bearbeitet von Eb. Schrader. 8. Aufl. Berlin 1869, § 56:

„Sammlung der hexaplarischen Fragmente: zuerst von Petr. Morin. in der Sixtin-Ausg. d. LXX, Rom 1587. (fälschlich nennt man gew. Flaminius Nobilius als Herausg., s. Eichstädt ad Mor. hermen. p. 145): von Joh. Drusius: Vet. interpretum . . . Arnh. 1622, 4; von Martianay im 2. Bd. seiner Ausg. d. Hieron. Par. 1699 etc.“

Aus dem Katalog der nach Amerika gewanderten Bibliothek Paul de Lagarde's lernte ich 1892 erstmals folgenden Eintrag kennen, der in der Abteilung „Bibel, Griechisch“ unmittelbar hinter den Textausgaben und vor des Drusius fragmenta von 1622 steht:

Driesschus, J. (= Drusius), in psalmos Davidis veterum interpretum fragmenta. Antwerpiae 1581. Mit der Bemerkung de Lagarde's: Unbeschreiblich seltenes Buch 4°.

Mir war der Titel vorher in keinem Katalog aufgestoßen, und auch seither ist es mir erst vor kurzem gelungen, aus einem englischen Katalog, in dem die Nummer mit „rare“ bezeichnet und doch sehr billig angesetzt war, sie zu erwerben, und zwar in einem tadellosen Exemplar. Ein „Buch“ kann die Veröffentlichung zwar kaum genannt werden; denn sie umfaßt nur 36 Seiten, und das Format ist zwar 4°, aber nur 21, 5:15 cm. Der genaue Titel lautet

IN  
PSALMOS  
DAVIDIS  
VETERVM INTERPRETVM  
QVAE EXSTANT  
FRAGMENTA  
IOHAN. DRIESSCHVS  
COLLEGIT.  
[DRUCKERZEICHEN]  
ANTVERPIAE,  
EX OFFICINA CHRISTOPHORI PLANTINI  
ARCHITYPOGRAPHI REGIJ.  
M. D. LXXXI.

Das Druckerzeichen ist das bekannte Signet Plantins: 1  
Zirkel mit der Umschrift: Labore et constantia.

Der Druck beginnt S. 3 mit der Erklärung der „Significatio  
litterarum quibus in hoc opere usi sumus.“ Wie wir noch he  
braucht schon Drusius die griechischen Buchstaben ΑΣΘ  
Aquilas, Symmachus, Theodotio usw.

Dann folgen die Zeugnisse aus Hieronymus S. 3 u. 4.

Auf S. 5 beginnt die Sammlung der Fragmenta: hebr.,  
griechisch bis S. 35. Auf S. 36 einige Addenda et Corrige  
Darunter folgende der Mitteilung werte Schlußschrift:

Collector ad Lectorem.

Amice Lector danus hic fragmenta veterum interpre  
in Psalmos, opus non adhuc visum huic æuo, quod eden  
curavi mihi & paucis qui hic sunt. Authores ex quibus  
collegimus, omnes Græci sunt; excipies Hieronymum, cui  
minimam partem debemus. Inter Græcos multus admo  
Theodoretus in citandis interpretationibus priscis, cuius com  
tarium in Psalmos intentè mihi quaesitum, non repperi  
Latinum; postea didici ab interprete Græcum exemplar nor  
typis vulgatum esse: extare autem Venetijs manuscriptu  
Bibliotheca Marciana. hoc cum prodibit, poteris Græca ac  
ad ea quæ nos Latine tantum posuimus fide interpretis.  
habui de quibus te admonerem. Vale & frueri.



Soweit Drusius. Da auch Field, ähnlich wie Montfaucon, seine *æfatio* beginnt: *Origenis Hexaplorum deperditorum fragmentis sjectis conquirendis et edendis primus operam navavit Petrus orinus Parisinus . . . 1587 . . . Post Morinum idem opus suscepit hannes Drusius in libro post obitum ejus edito . . . 1622, d auch im Monitum zu den Psalmen der hier beschriebenen ummlung gleichfalls nicht gedenkt, freue ich mich umsomehr, dem ten Drusius zu der ihm gebührenden Ehre zu verhelfen. Der ann ist mir schon lange lieb, auch als Herausgeber des griechischen Sirach (Franekeræ 1596). Mein Exemplar der nächsten rachaussgabe von David Höschel (Augsb. 1604) trägt die eigenindige Widmung des Herausgebers: Cl. viro Jano Drusio mittit ugusta David Hoescheliu δόσιν ὀλίγην τε φίλην τε.*

Fürwahr: habent sua fata libelli. Auch die Appendix zum atalog 'Bible' des Britischen Museums erwähnt das Büchlein nicht. ber Drusius vergleiche man den trefflichen Artikel von Ernst nd Carl Bertheau in der PRE. Ob eine der dort aufgezählten chriften von Meursius, Vriemoet, Niceron, Curiander, welche Verichnisse seiner Schriften geben, diese nennen, habe ich nicht verolgt. Drusius war damals 31 Jahre alt und seit kurzem verheiratet. 'gl. auch Diestel, Geschichte des A. T's. S. 422 f.

Nachschrift: Swete's Introduction verweist (p. 76) für weitere iteratur über die Hexaplafragmente auf Fabricius-Harles III, 701 ff. ort finde ich folgenden Zusatz von Pfeiffer:

Drusius iam ann. 1581 sub nomine Driesschii edidit: In Psalmos Davidis veterum interpretum, quae extant fragmenta. Antwerp. ex offic. Plantini. 4. 64 pagg. In fine ita adloquitur lectorem: „Amice lector, damus (wie oben) . . . qui hic sunt etc. vnde patet, eum, non Nobilium, primum fuisse Hexaplorum restauratorem.

Hier ist also schon alles gesagt, was ich zu sagen habe; nur unn ich nicht erklären, wie Pfeiffer dem Druck 64 Seiten zuschreibt, att 36, und doch die angeführte Bemerkung 'in fine' stehen läßt. ein Exemplar scheint durchaus vollständig.

6. *Zu dem Bericht des Origenes über seine 5. und 6. Bibelübersetzung.*

Mercati hat das Verdienst, den eigenen Bericht des Origenes über die 5. und 6. Bibelübersetzung der Hexapla wieder ans Licht gezogen zu haben (D'alcuni frammenti esaplati sulla V<sup>a</sup> e VI<sup>a</sup> edizione greca della Bibbia in *Studi e Testi* V Rom 1901 p. 28—40). Aber in einem Punkt scheint er ihn mißverstanden zu haben. Er druckt ihn nach dem Codex Laur. III del Plut. VI<sup>saec</sup> so ab (p. 29).

Ε' ἐκδοσις ἦν εὖρον ἐν Νικοπόλει τῇ πρὸς Ἀκτίους. τὰ δὲ παρακείμενα αὐτῇ ἐστὶν ὅσα ἐναλλάσσει παρ' αὐτὴν.

ζ' ἐκδοσις εὐρεθεῖσα μετὰ καὶ ἄλλων βιβλίων ἐβραϊκῶν καὶ ἑλληνικῶν ἐν τινὶ πύθῳ περὶ τὴν Ἱερικῶν ἐν χρόνοις τῆς βασιλείας Ἀντωνίου τοῦ υἱοῦ Σευήρου.

Mercati gibt sich Mühe, den Satz τὰ δὲ παρακείμενα zu verstehen. „Ma di chi sono poi queste varianti? . . . Ora va bene Teodoziona, ora ricorre una lezione che sta altresì nei LXX; della VI<sup>a</sup> poi quasi nulla rimane (p. 40 f.). Gerade von der VI<sup>a</sup> muß man sie herleiten. Man hat einfach den Punkt hinter αὐτὴν zu streichen und alles ist in Ordnung. Origenes hat der VI<sup>a</sup> keine eigene Spalte eingereimt, sondern ihre Lesarten einfach als Varianten zur V<sup>a</sup> mitgeteilt.“

7. *Zu Luthers Aufzählung der alttestamentlichen Bücher.*

(Bd. 17 S. 253).

Im Jahrgang 1897 S. 252—254 wies ich darauf hin, daß noch Luther die alte Zählung von 24 alttestamentlichen Büchern beibehalten habe, und druckte aus seiner Bibel von 1545 die Inhaltsübersicht über die Bücher des A. T's ab. Erst jetzt fiel mir auf, daß von mir (oder dem Setzer; mein Msk. habe ich nicht mehr) zwischen „Jesus Syrach“ und „Maccabeorum“ der Titel „Baruch“ ausgelassen wurde. Luther zählt die Apokryphen nicht, wie im NT. die Antilegomena, hat aber 7, nicht 6, Titel.

## 8. Zu Dan 11, 18.

Wie schwer ist doch pünktliches Kollationieren!

Zu seiner Textlesart καταπαύσει merkte Tischendorf an, daß καταπαύσει lese. In seiner 6. u. 7. Auflage bemerkte ich in einem Supplement, daß auch B so habe „AB κατακαυσει“ (180. 1887). Swete druckte 1894 im Text καταπαύσει ohne Variante im Apparat, und ich habe dies nicht bemerkt, als ich für die Propheten mit der Photographie von B verglich (Vorwort XVII der ersten, p. XVIII der zweiten Auflage, 1899). Nach Swete mußte man weiter annehmen, daß auch Q καταπαύσει habe, er auch diese Hds. hat (nach Parsons; XII) κατακαυσει. In Tisch-Redpath steht unter κατακαίειν und καταπαύειν das Richtige, weil dieser Teil nach meinem Supplement und nicht nach Swete gearbeitet wurde. Natürlich ist καταπαύσει richtig, und so bei Swete gegen sein Prinzip der Hds. zu folgen, aus der Tradition von 1587 das Richtige im Text geblieben; um so mehr mußte der Apparat zu berichtigen.

## 9. Zu den NOE-Münzen von Apamea.

Schon lange bekannt sind die Münzen von Apamea in Phrygien mit Darstellung der Arche Noahs. Man sehe Schürer in den v. Weizsäcker gewidmeten Theologischen Abhandlungen (1892) 54, wo er Anm. 1 sagt:

Die Münzen sind schon den älteren Numismatikern bekannt (Eckhel, Doctr. Num. III, 132 ff.). Am eingehendsten sind sie beschrieben und erörtert bei Madden, On some Coins of Septimius Severus, Macrinus and Philip I. struck at Apamea in Phrygia with the Legend NOE (Numismatic Chronicle 1866, p. 173—219 und pl. VI).

Ich notierte mir von Literatur weiter: Babelon in Rev. de l'Hist. des Rel. 1891. 23, 174—183, wiederholt nach Bull. Crit. 1893, 15 p. 343 in: Mélanges Numismatiques. Paris (1. Série 1892. Série 1893; der Rezensent gibt nicht an, in welcher Serie der Aufsatz steht).

Weder Madden noch Babelon ist mir zur Hand. Ich komme

auf die Münzen, weil in Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte. Sechste, völlig neu bearbeitete Auflage von J. Selbst und J. Schäfer (Freiburg in Br. 1905 S. 105) eine dieser Münzen abgebildet ist, mit der Unterschrift „Bronzemünze des Kaisers Philippus des Älteren. Rom.“ In der Beschreibung sind sie richtig Apamea zugewiesen und ist gesagt, daß auf der Vorderseite des Kastens NQ, auf einigen ganz gut erhaltenen Exemplaren NOE (Noe) zu lesen sei. Faktisch zeigt aber die Abbildung der Münze ganz deutlich NEO, nicht NOE. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären?

#### 10. *Eglath šelišijja.*

Die „dreijährige Kuh“ Jes. 15, 5 Jer. 48, 34 wird jetzt gewöhnlich als Ortsname gefaßt. Aber kein Kommentar oder Lexikon verweist auf den ältesten Beleg für diese Auffassung, auf des Hieronymus Quaestiones in Genesin, wo er zu 14, 2. 3 schreibt:

Bale lingua hebraea κατάποσις i. e. devoratio dicitur. tradunt igitur Hebraei hanc eandem in alio scripturarum loca. Salissam nominari dicique rursum μσχάδα τρισσεύουσαν i. e. vitulam conternantem, quod scilicet tertio motu terrae absorpta sit, et ex eo tempore, quo Sodoma et Gomorra Adama et Zeboim divino igne subversae sunt, illa parvula nuncupatur.

Lagarde zitierte zur Stelle „Reg. α 9, 4.“ Er hätte Jes. 15, 5 (Jer. 48, 34) schreiben sollen.

#### 11. *Zu den literae dilatabiles im Hebräischen.*

Wenn die Schüler anfangen die hebräische Schrift zu erlernen, haben sie in der Regel an den literae dilatabiles eine große Freude. Für die gewöhnlichen Drucke werden 5 genannt, mit dem Zusatz, daß sich in den Handschriften auch noch andere finden. Gesenius-Kautzsch § 5 d nennt jetzt 7, 2, 7 unter Verweisung auf Strack in Th. Lbl., 1882 No. 22.

Alting („Fundamenta; 6. A. 1701) nennt die gewöhnlichen 5 und fährt fort: His nonnulli sextam addunt 6, alii insuper septi-

17.“ Durch 2 Druckfehler nennt er 2, die schon unter den  
nd. Welche meint er? Wohl 7 u. 7, denn diese werden auf  
10 der Esther-Megilla, die mit den Namen von Kapitel 9,7—9  
gefüllt wird, besonders breit geschrieben. Man sehe Bärs  
kun ha sophēr vaha-ḥorē (Rödelheim 1899,) p. 123 oder Dt 33  
Bl. 127\*. Wie kam es, daß sich unsere Drucker grad auf die  
eschränkten? König am Schluß von § 6 drückt sich sogar so  
als ob auch beim Schreiben nur diese 5 verwendet worden  
en. Ewald, Stade, Gesenius sind in diesem Punkt genauer.

12. Zu 24 (1904) 321.

Am angegebenen Orte machte ich darauf aufmerksam, daß die jetzt  
berlin befindliche Handschrift Codex Phillipp. 1424 unter anderem  
: für die Textkritik der biblischen Bücher noch nicht ausgenutzte

ἐρμηνεία λέξεων τῇ ἁγίᾳ γραφῇ ἐμφορομένων Στεφάνου  
καὶ ἐτέρων λεξιγράφων

alte. Falls jemand diesen Wink verfolgen wollte, so sei er  
an erinnert, daß im Cod. Vat. 1456, der Mutterhandschrift des  
ebianischen Ortsnamenlexikons nach Lagarde *Onomastica sacra*<sup>2</sup>  
1904 — in der ersten Auflage fehlt dieser Aufschluß — neben  
von Lagarde abgedruckten *Onomastica* auch enthalten ist:

λεξικὸν τῶν ἐνδιαθέτων γραφῶν ἐκτεδὲν παρὰ Στεφάνου  
καὶ ἐτέρων λεξιγράφων.

Von dieser Handschrift sagt Lagarde: *saeculi (ni fallor) un-*  
*imi*; Klostermann weist sie dem XII. Jahrhundert zu.

## Bibliographie<sup>1</sup>

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.

- † Ayres, S. G., Complete index to the Expositor's Bible, topical and textual; general preface to the Expos. Bible by the editor, W. R. Nicoll, together with introduction to The Old and New Testament sections by W. H. Bennett and W. F. Adeney. New York 1905. 312 S.
- † Davies, W. W., The Universal Bible Encyclopaedia. Toledo (Ohio) 1904. 5 + 1443 S. 8°.
- † Welsch, H., Biblisches Handwörterbuch. Zusammenstellung der biblischen Personen, Orte und Sachen und Erklärung derselben nach der geographischen, historischen, archäologischen und kulturgeschichtlichen Seite hin, für Lehrer, Lehrerseminare und Studierende. Mit 46 Illustr. u. 8 Bibelkarten. Paderborn 1905 V 432 S. 8°.
- Budde, C., On the Relations of Old Testament Science to the Allied Departments and to the Science in General, s. AJTh. (05). IX. S. 76—90.
- † Cobb, W., H., A criticism of systems of Hebrew metre. Oxford 1905. VIII 216 S.
- † Döllner, J., Die Bedeutung des alttestamentlichen Bibelstudiums und seiner Pflege an der theologischen Fakultät der k. k. Universität Wien. Antrittsvorlesung. Wien 1905. 21 S. 8°.
- † Fadyen, Mc J. E., Introduction to the Old Testament. London u. New York 1905. 12 + 336 S. 12°.
- † Hirsch, S. A., A book of Essays. London 1905. XIII. 336 S. [u. a. I. Early English Hebraists: Roger Bacon and his predecessors; III. Johann Reuchlin, the father of the study of Hebrew among Christians. VII. The Jewish Sibylline Oracles].
- Hölscher, G., Kanonisch und apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestl. Kanons. Leipzig 1905. VIII 77 S.
- † König, E., Der Geschichtsquellenwert des Alten Testaments in Vorträgen vor Lehrern und Lehrerinnen erörtert. Langensalza 1905. 86 S. 8°. (Pädagog. Magazin 288. Heft).
- † König, E., Neuere Hauptrichtungen der alttestam. Textkritik, s. ThLBl. 05, 39 Sp. 457—463.
- † König, E., Massoretische Lese- und Kritikzeichen, s. StSt III, 9 (05). S. 515—526.
- † Stolzenberg, H., Die Übersetzungstechnik des Wulfila untersucht auf Grund

<sup>1</sup> Die im Laufe des Jahres 1905 erschienene amerikanische Literatur hat Herr Professor G. F. Moore von der Harvard University in Cambridge (Mass.) zusammenzustellen die Güte gehabt.

- der bibelfragmente des codex argenteus, s. ZDPh. 05, 2 S. 145—193; 3, S. 352—392.
- Odel**, Fr., Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes. Leipzig 1905. 60 S. (Lpz. Diss.).
- Wildeboer**, G., Die Literatur im Alten Testament nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Übersetzt v. F. Risch. 2. Aufl. Göttingen 1905. X, 464 S.
- Wünsche**, A., Die Schönheit der Bibel. 1. Bd.: Die Schönheit des Alten Testaments. Leipzig 1906. X, 390 S. 80.
- Die Bibel nach dem massoretischen Text übersetzt von Zunz. 15. Aufl. Frankfurt a. M. (1905).
- **Biblia Hebraica** Part I. ed. by Rud Kittel, London 1905.
  - **Biblia Hebraica**, ed. R. Kittel. 7. Liber Jesaiae, praeparavit R. Kittel. Leipzig 1906. S. 553—683. 80.
  - **Biblia Sacra**. Vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Ab artificibus hinc temporibus vigentibus ornatu. Lief. 2—14 15—25. Mains 1905. Fol.
- † **Codices e Vaticanis selectis phototypice expressi**, jussu Pii PP. X. consilio et opera curatorum bibliothecae Vaticanae. Vol. IV: Bibliorum ss. graecorum Codex Vaticanus gr. 1209 (cod B). Pars 1: Testamentum Vetus. T. I. Milano 1905. IV e p. 1—394. Fol.
- † **Deissmann**, Adolf. Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung. Heidelberg 1905. IX. 107 S. 60 Taf. in Lichtdruck (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung. I).
- Nestle**, E. und Bethune-Baker, J. F., The Cambridge Septuagint of 1665 and 1684. A biographical query, s. JThSt VI, 24 (July 05) S. 611—614.
- Taylor**, J., A critical edition of the Hebrew Bible, s. ET. XVII, 2 (Nov. 05) S. 74.
- Cheyne**, T. K., An Appeal for the Reconsideration of some Testing Biblical Passages, s. AJTh. IX. (05). S. 323—332.
- † **Chosner**, J., Hebrew humour and other essays. London 1905. VIII, 186 S.
- † **Eppenstein**, S., Beleuchtung einiger neuer Emendationsversuche im Alten Testament, s. MGWJ. 49, 5/6 05. S. 267—271. (Ex. 15, 12. Jes. 25, 11. Pa. 2, 11 Hos. 8, 9).
- † **Lanz-Liebenfels**, I., Anthropozoon biblicum. Biblioexegiticum III [der Bund], s. VB 05, 3 S. 314—337.
- Smith**, H. P., Old Testament Notes, s. JBL. XXIV. (05). S. 27—30.
- † **Böhme**, H., Der Babel-Bibel-Streit. Vortrag. Berlin 1905. 68 S. 80.
- † **McCloskie**, G., New light on the Old Testament, s. PThR. III. (05). S. 595—617.
- † **Fiebig**, P., Babel und das neue Testament. Tübingen 1905. 23 S. (Sammlung gemeinv. Vorträge u. Schriften Nr. 42).
- † **Jeremias**, A., Alter Orient und Alttestamentler, s. Theol. Lit. Bl. 28. Sept. 05. Sp. 337—349.
- † **König**, E., Schlaglichter auf den Babel-Bibel-Streit, s. BG. 41, 1. (05) S. 3—23.
- † **König**, E., Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen. Stuttgart 1905. (Schriftentum und Zeitgeist, Hefte zu „Glauben u. Wissen“ Heft 5).
- † **König**, E., Die neueste Etappe im Babel-Bibel-Streit, s. Reformation 05, no. 21, S. 321—325; no. 22, S. 338—340.
- König**, E., The Latest Phase of the Controversy over Babylon and the Bible, s. AJTh. IX (05). S. 405—420.
- † **König**, E., The Bible and Babylon. Their relationship in the history of culture. Translated with additional notes by W. T. Piller; preface by H. Wace. London 1905. XVI 137 S.
- † **Marcus**, A., Zwischen zwei Stühlen. Nachruf zu Delitzsch's Babel und Bibel. Vortrag, Altona 1905. 32 S. 80.

- † Paterson Smith, I., *The old documents and the new Bible: an easy lesson for the people in Biblical criticism*. New edit. London 1905.
- † Pudor, H., *Babel-Bibel in der modernen Kunst*. Berlin 1905. 59 S.
- † Heyes, H. J., *Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten*. 1. Tl. Gen. Kap. 12—41 incl. Bonn 1905. XVI. 31 S. 8° (Diss.).
- † Buchwald, S., *מִצְרַיִם וְעַבְרָא*, Wien (1905) [Anmerkungen z. Pentateuch].
- † Jakob, B., *Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen*. Leipzig 1905. VIII. 412 S. mit Fig. u. 2 Taf. 8°.
- Klostermann, A., *Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch*, z. NKZ. XVI, 8 (Aug. 05) S. 569—604; 9 (Sept. 05) S. 653—698.
- † Nösgen, C. F., *The New Testament and the Pentateuch*. Transl. by C. H. Irwin. London 1905. 122 S.
- Rapaport, J., *Geheimnisse der Bibel*. Wien 1904. V. 64 S. [mystische Glossen zum Pentateuch. — v. G.]
- † Reinach, Th., *Sur la date de la rédaction définitive du Pentateuch*, z. Verhandl. des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 8°.
- Richardson, E. C., *Oral Tradition, Libraries and the Hexateuch*, z. PThL. III. S. 191—215 (1905).
- † Sulzbach-Rosenfeld, D. A., *Der Geist der Bibel. Moses*. Frankfurt a. M. 1905. 41 S. 1 Bildn. 8° (aus „die Wahrheit“).
- Brederek, E., *Konkordanz zum Targum Onkelos*. Gießen 1906. X. 195 S. 8° (Beiheft zu ZAW. IX).
- Marmorstein, A., *Studien zum Pseudo-Jonathan Targum*. I. Das Targum und die apokryphe Literatur. Pozsony 1905. 39 S. 8° (Heidelb. Diss.).
- † Neumark, L., *Lexikalische Untersuchungen zur Sprache des jerusalemitischen Pentateuch-Targums*. 1. Heft. Berlin 1905. 48 S. 8°.
- † Böhmer, J., *Das erste Buch Mose, ausgelegt für Bibelfreunde*. Stuttgart 1905. VIII. 495 S. 8°.
- † Green, F., (Mrs), *The story of the beginning, Genesis in the light of recent research with introduction by H. E. Ryle*. For children. London 1905. XV. 88 S.
- † Haller, M., *Religion, Recht und Sitte in den Genesisssagen*. Bern 1905. VII. 160 S.
- König, E., *Has a new proof of the unity of Genesis been discovered?*, z. ET. XVI, 11 (Aug. 05) S. 524—527.
- † Neteler, B., *Das Buch Genesis der Vulgata und des hebräischen Textes, übers. und erklärt*. Münster 1905. VII. 261 S. 8°.
- † Strack, H. L., *Die Genesis übersetzt und ausgelegt*. Zweite neu durchgearbeitete Aufl. München 1905. VII. 180 S.
- † Thorne, H., *Bible readings on the book of Genesis*. 2 vols. London 1905. 616 S. 8°.
- † Höhne, *Ist die Geschichte der Schöpfung nach Kant-Laplace im Einklange mit der Darstellung derselben in der Bibel*, z. BG 41, 2 (05).
- † Quandt, A., *Der mosaische Schöpfungsbericht in seinem Verhältnis zur modernen Wissenschaft*. Graz 1901. XI. 170 S. 8°.
- † Sellin, E., *Die biblische Urgeschichte*. Groß-Lichterfelde 1905. 47 S. 8° (Bibl. Zeit- und Streitfragen I, 11).
- † Halévy, I., *L'unité rédactionnelle des 3 premiers chapitres de la Genèse*, z. Verhdl. des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 8°.
- † Wünsche, A., *Der Schöpfungsbericht nach Auffassung des Midrasch*, z. VB 05, 3 S. 264—314.
- † Ayles, H. H. B., *Critical Commentary on Genesis 2, 4—3, 25*. New York 1904. 162 S. 12°.
- † Coggin, F. E., *Man's estate, an Interpretation of Genesis II, 4—IV, 26*. London 1905.



- Edmans, B. D., De beteekenis van het Paradijsverhaal, s. ThT 39, 6 (Nov. 05). S. 481—511.
- Estle, E., The Septuagint Rendering of Gen. 4, 1, s. AJTh (05). IX. S. 519.
- Estle, E., Die Auffindung der Arche Noâ durch Jakob aus Nisibis, s. ZKG XLVI, 2 (05) S. 216—243.
- Erks, W., Die Erzvaetergeschichten und ihr weltgeschichtlicher Hintergrund, s. ZER Juli 05. S. 290—305.
- Erwin, M., Die Scholien des Theodor Bar Kôni zur Patriarchengeschichte Gen. XII—L. Herausg. und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen. Berlin 1905. XXXVII. 35 S. 8° (Diss.)
- Estle, E., Gen. XIV, 14 in the epistle of Barnabas, s. ET XVII, 3 (Dec. 05) S. 139—140.
- Elin, E., Melchisedek, s. NKZ XVI, 12 (Dez. 05) S. 929—951.
- Estle, E., Eliezer, s. ET XVII, 1 (Oct. 05) S. 44 f.
- Godbey, A. H., Shylock in the Old Testament. The story of Laban viewed in the light of the code Hammurabi, s. Monist July 05. S. 353—361.
- Leppard, H. W., Note on the word עֶבֶר Gen. XLIX, 7, s. JThSt VII, 25 (oct. 05) S. 140—141.
- Marcati, G., Due glosse all' Esodo nel codice Vaticano, s. RB. NS. X, 4 (oct. 05). S. 556. 557.
- Ernes, W. E., The ten words of Exodus XXXIV, s. JThSt VI, 24 (July 05). S. 557—562.
- Peters, N., Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, untersucht. Freiburg i. B. 1905. 51 S. 1 Taf. 8°.
- Erwer, J. A., The Original Significance of the Rite of the Red Cow in Num. 19, s. JBL. XXIV. (05). S. 41—44.
- Ermmel, Fr., The bedstead (or rather 'couch') of Og of Bashan (Deut 3, 11) s. ET XVI, 10 (July 05). S. 472.
- Erwer, J. A., The literary Problems of the Balaam Story in Numbers 22—24, s. AJTh. IX. (05) S. 238—262.
- Erker, L., The way of God and the way of Balaam, s. ET XVII, 1 (Oct. 05). S. 45.
- Ermoor, de, Etude critique sur le Deutéronome. Paris 1905. 63 S. 8°.
- Ernith, G. A., Jerusalem and deuteronomy, s. Exp. nov. 05. S. 336—350.
- Estle, E., The Grec Rendering of Deut. 16. 20, s. AJSt. XXI. (05) S. 131—132.
- Erntten, L. W., The Conquest of Northern Canaan, Joshua 11, 1—9, Judges 4—5, s. JBL. XXIV. (05). S. 31—40.
- Rosenwasser, E., Der lexikalische Stoff der Königsbücher der Peschitta unter Berücksichtigung der Varianten, als eine Vorarbeit für eine Concordanz zur Peschitta. Alphabetisch dargestellt. Berlin 1905. 130 S. 8°.
- Ernettrich, G., Ein Apparatus criticus zur Peschitta zum Propheten Jesaja. Gießen 1905. 8°. XXXII. 223 S. (Beiheft zu ZAW. VIII).
- Whitehouse, O. C., Isajah I—XXXIX. Introduction, Revised version with notes, maps. Edinburgh 1905. 334 S. (Century Bible).
- Wilke, F., Jesaja und Assur. Eine exegetische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja. Leipzig 1905. IV. 128 S.
- Lambert, Mayer, Notes exégétiques et grammaticales. 1) Isale X. 3 2) ibid. XIV, 27. 3) ibid. XVII. 13. 4) ibid. XLIV, 4. 5) la transposition de la voyelle du  $\eta$ et du  $\psi$  à la consonne précédente, s. REJ. N. Avr. juin 05. S. 261. 262.
- Erllerton, R., A New Chapter out of the Life of Isaiah [zu Jes. 22, 15—25]. s. AJTh. IX. (05) S. 620—642.
- Ergot, F. E., The Authorship of Isajas 40—66, s. N-YR. I. (05). S. 153—168, 176—296.
- Errow, E. J., Double for all her sins (Jes. 40, 2), s. ET XVII, 3 (Dec. 05) S. 141.
- Erlls, L., The dualism of Isajah XLV, 7: was it Zoroastrian?, s. Asiat. Quart Rev. oct. 05. S. 286—294.

- † Maecklenburg, F., Über die Auffassung der Berufstätigkeit des Ebed-Jahw nach den Ebed-Jahwestücken 42, 1—7. 49, 1—9, s. ZWTh. 48, 3. (05) S. 314—343; 4. S. 493—516.
- Cramer, K., Der geschichtliche Hintergrund der Kapitel 56—66 im Buch Jesaja. Dorpat 1905. 112 S. 40.
- † Cornill, C. H., Das Buch Jeremia erklärt. Leipzig 1905. LII 536 S. 8.
- Harris, J. R., „Spoken by Jeremy the prophet“ s. Exp. sept. 05. S. 161—171.
- † Jacoby, G., Die Komposition des Buches Jeremja, s. ThStKr. 06, 1 S. 1—29.
- † Kieser, Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik, s. ThStKr. 05, 4 S. 479—520.
- † Orelli, C. v., Der Prophet Jeremia übersetzt u. ausgelegt. 3. neu durchgearb. Aufl. München 1905. VIII. 215 S. 8 (Kurzgef. Komm. A. IV).
- † Halévy, J., Le symbolisme chez Eséchiél et Osée, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel, 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 312 S. 80.
- † Harvey-Jollie, W., Ezechiél: his life and mission. Edinburgh 1905.
- † Jahn, G., Das Buch Ezechiél auf Grund der Septuaginta hergestellt. Übersetzt und kritisch erklärt. Leipzig 1905. XX 363 S. 80.
- Müller, H., Der Prophet Ezechiél entlehnt eine Stelle aus dem Propheten Zephania und glossiert sie. Eine These; s. WZKM. XIX, 3 (05) S. 263—270.
- † נבואת מלכות לקיץ Morceaux choisis des Prophètes et des Hagiographes à l'usage de la jeunesse, par D. Yellin et H. L. Zouté. Les Petits Prophètes. Jerusalem 1905. VI 80 S. 80.
- † Happel, O., Amos 2, 6—16 in der Urgestalt, s. BZ. III, 4 (05).
- † Harper, W. R., Amos and Hosea. A critical and exegetical commentary. Edinburgh. 1905. 80 (Inter. crit. comm.).
- Harper, W. R., The Structure of the Book of Hosea, Chicago 1905. 51 S. 8.
- Oesterley, W. O. E., Codex Taurinensis Y, Hosea, s. JThSt. VII. 25 oct. 05) S. 51—74.
- Honacker, A. van, Un nom grec (Ἀδης) dans le livre de Jonas (II, 7), s. RB, N. S. II, 3 Juillet 05 S. 398. 399 (für הָרִים ist הָרִים zu lesen).
- Rosenthal, L. A., Bibelwissenschaftliches. I. Joel-Nahum-Habakuk mit einander verglichen. Aneinandergereihte Abreißblätter. Straßburg 1905. III. 44 S. 8.
- Harper, W. K., The Interpretation of קָרְנִים מִצִּדּוֹ לוֹ, Hab. 3. 4., s. AJSL. XXI (05) S. 167—172.
- Flier van der A., Zacharia 1—8, s. ThStKr. 06, 1. S. 30—49.
- Sievers, E., Alttestamentliche Miscellen. 4) Zu Maleachi, 5) Zu Hosea, s. BSG. 13. Mai 05. S. 144—251.
- † תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי. Commentaire critique de la Bible publié sous la direction d'Abraham Cahna. Les Psaumes par H. P. Chajen. 2e partie Ps. 73 à fin. Zitomir 1904. S. 79—302. 80.
- Barnes, W. E., The Peschitta Psalter according to the West Syrian Text Edited, with Apparatus criticus. New York 1904. 71 + 227 S. 40.
- † Book of Psalms, The, Translated by T. K. Cheyne. London 1905. 288 S. 12.
- † Cobb, W. F., Book of Psalms. With introduction and notes. London 1905. 438 S. 80.
- † Cumming, I. E., The psalms, their spiritual meaning. Vol. I. Psalms I—XLI. London 1905. VIII. 230 S. vol. II. Psalm XLII—LXXXIX London 1905. 542 S. 80.
- † King, E. G., The psalms. In three collections translated with notes. Part III. Third coll. (books IVa. V. Pss. XC—CL). Cambridge 1905. XXIII S. 377—547. 40.
- † M. A. (Cambridge) The metrical versions of the psalms, s. Calcutta Rev. apr. 05. S. 270—276.
- Minocchi, S., I Salmi tradotti dal testo originale e commentati. Seconda edizione. Roma 1905. XXIX. 448 S. 40.

- occhi, S., Storia dei Salmi e dell' idea Messianica, Cinque letture, estratto dagli Studi Religiosi 1902—1904. Firenze 1904. 141 S. 8°.
- occhi, S., Il Salterio davidico. Nuove ricerche di critica biblica, s. StR. Augl. agosto 05. S. 389—408 (und als extratto dagli StR. Firenze 1905. 24 S.)
- Mosley, F. W., The psalter of the church. The Septuagint psalms compared with the Hebrew, with various notes. Cambridge 1905. XXX. 204 S. 8°.
- Padovani, A., I Salmi secondo l'Ebraico e la Vulgata interpretati. Vol. I. Cremona 1905. 325 S. 16°.
- Thirtle, L. W., The titles of the Psalms. Their nature and meaning explained. Second edit. London 1905. VIII. 386 S.
- Walker, R. J., Septem psalmorum poenitentialium versio elegiaca. Second ed. London 1905. XLVII S.
- Lewis, J. D., The Nineteenth Psalm in the Criticism of the Nineteenth Century, s. PThR. III. (05). S. 353—375.
- Cass, H. G., Psalm 22, 17, s. ET XVI, 11 (Aug. 05). S. 523—524.
- Saig, E., Psalm XXII 17<sup>b</sup>, s. ET XVII, 3 (Dec. 05). S. 140.
- Haupt, P., The Poetic Form of Ps. 23, s. AJSL. XXI. (05). S. 133—152.
- Kamman, W., Erklärung von Psalm 24, eine biblisch-theologische Untersuchung. Darmstadt 1905. 88 S. 8° (Tübing. Diss.).
- Snyder, A., The young lions' psalm XXXIV, 10, s. ET. XVII, 1 (Oct. 05). S. 46 [„no commentator, so far as I know has ever had any suspicions about these younglions“. Duhm scheint dem Verf., der יְלָדִים ändern möchte, nicht bekannt zu sein. — v. G.]
- Arnaud, E., Explication exégétique du psaume LI, s. RThQR. 05, 3. S. 284—288.
- Or, A. P., „Snow in Salmon“. Psalm LVIII, 14, s. ET XVII, 2 (Nov. 05). S. 94—95.
- Aitken, J., Book of Job. London 1905. 120 S. 8°.
- Dillon, E. L., The original poem of Job, translated from the restored text, London 1905. XXIII. 150 S.
- Marshall, J. T., Job and his comforters. Studies in the Theology of the Book of Job. London 1905. 170 S. 8°.
- Salkind, L. M., Die Peschitta zu Schir-haschirim, textkritisch und in ihrem Verhältnis zu MT und LXX untersucht. Leiden 1905. 42 S. (Diss.).
- Das Hohelied Salomos in 43 Minneliedern. Neudeutsch von W. Vesper. München 1906. 54 S. 8° (Statuen deutscher Kultur III).
- Vidrin, E., חכמת השירים על שיר השירים. Jerusalem 1905.
- Feinberg, G., Tobia b. Eliesers Kommentar zu Kohelet . . . Herausg. . . . samt Einleitung und Kommentar. Zürich 1904. 53. 57 S. 8°.
- Gerson, A., Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Ein Kommentar zum biblischen Buche Kohelet, zugleich eine Studie zur religiösen und politischen Entwicklung des Volkes Israel im Zeitalter Herodes des Großen. Frankfurt a. M. 1905. VII. 122 S.
- Haupt, P., The Book of Ecclesiastes; a new metrical translation, with introduction and explanatory notes. Baltimore 1905. 3 + 47 S. 4°.
- Haupt, P., Die religiösen Anschauungen des Buchs Kohelet, s. Verhandlungen des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 8°.
- Matthes, J. C., Die Abfassungszeit des Predigers, s. VB 05, 2. S. 163—170.
- קהלת עם פירוש ר' סעדי. Koheleth mtt hebräischem Kommentar vom Rabbi Saadi Gaon, zum ersten Mal herausg. mit Anmerkungen v. D. Fränkel. Husiatyn 1903. 34 S. 8°.
- Zapletal, V., Über den Unsterblichkeitsglauben Kohelets, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 8° und Kath. 05, 10. S. 321—326.

- † Zapletal, V., Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie in das Buche Kohelet, s. BZ. 05, 1. S. 32—39; 2. S. 128—139.
- † Hogg, H. W., The book of Ruth (Unpointed Hebrew text). Manchester 1905.
- † Condamin, A., Symmetrical repetitions in Lamentations Chapters I and II, s. JThSt VII, 25 (oct. 05). S. 137—140.
- † Zenner, J. K., Beiträge zur Erklärung der Klagelieder. Freiburg i. B. 1905. III. 42 S. 80.
- † Hakham, S., תוספת חזונו של מנחם מנדל (Jerusalem 1905).
- † Taylor, F., Esther: the sacred prize poem. Oxford 1905. 24 S.
- † Evsejew, L., Das Buch Daniel. Moskau 1905. XC 183 S. (Russisch).
- † König, E., Der Menschensohn im Danielbuch, s. NKZ XVI, 12 (Dec. 05). S. 904—928.
- † Offord, L., Mene, Tekel, Feres, s. AJM. VIII, 18 (1. Sept. 05). S. 851—852.
- † Porter, I. C., The Messages of the Apocalyptical Writers; the Books of Daniel and Revelation and some uncanonical apocalypses. New York 1905. 22 + 367 S. 160.
- † Söderblom, N., The morals of Pseudographie (Dan. 12, 5), s. ET XVII, 1 (Oct. 05). S. 45.
- † Zumbiehl, Die Sprache des Buches Daniel, s. ZKTh 05, 4. S. 654—67.
- † Hummelauer, R. de, Commentarius in librum primum Paralipomenon. Paris 1905. VII. 426 S. (Cursus scripturae sacrae auctoribus R. Cornely, L. Knabenbauer, R. de Hummelauer aliisque Soc. Jes. presbyteris Commentariorum in Vet. Test. pars I. in libros historicos. VII).
- † Elhorst, H. L., De twee boeken der Makkabeërs en de voorgeschiedenis van den joodschen vrijheidskrijg, s. TThT. III, 3 (05). S. 307—337.
- † Wellhausen, J., Über den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs im Verhältnis zum ersten, s. NGGW. 05, 2. S. 117—163.
- † Vetter, P., Das Buch Tobias und die Achikarsage, s. ThQ. 05, 3. S. 321—370, 4. S. 497—541.
- † Weber, W., Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's, s. ZWTh 05, 3. S. 409—444.
- † Matthes, J. C., Das Buch Sirach und Kohelet in ihrem gegenseitigen Verhalten, s. VB 05, 3. S. 258—263.
- † Clemen, C., Die Himmelfahrt des Mose, herausg. Bonn 1904. 16 S. 8. (Kleine Texte f. Theol. Vorlesungen und Übungen herausg. v. K. Lietzmann, 10).
- † Kabisch, B., Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose, s. ZNT VI, 2 (05). S. 109—134.
- † Barth, F., Die Tendenz des Buches Henoch, s. Schweizer Theol. Zeit. 05, 3. S. 137—157.
- † Gry, L., Le Roi-Messie dans Hénoch, s. Mus. VI, 2. (05). S. 129—139.
- † Charles, R. H., The Testaments of the XII Patriarchs, s. Hibbert Journal 05.
- † White, A. and Monteiro, M., As David and the Sibyls say. London 1905. 176 S.
- † Arnold, W. R., The word מָשַׁח in the Old Testament, s. JBL XXIV, (05). S. 45—53.
- † Baltzer, I. P., Hebräische Schulgrammatik für Gymnasien. Stuttgart 1905. 4. Aufl. VII. 143 S.
- † Beecher, W. J., Torah: a word-study in the Old Testament, s. JBL XXIV, 1 (05). S. 1—11.
- † Blake, J. K., Hebrew מָשַׁח, מָשַׁח, s. JAOS. XXVI. (05). S. 117—119.
- † Brettholz, U., e Lattes, A. D., Metodo pratico per l'insegnamento della lingua ebraica Trieste 1905.
- † Brockelmann, C., Haplogische Silbenellipse im Semitischen, s. ZDMG. 59, (05). S. 629—632.

- Barth, J., und Fischer, A., Ursemitisches e, zum Demonstrativ d... ti und Verwandtes I. u. II., s. ZDMG. 59, 3 (05). S. 633—671.
- Bamber, A., The Pluralis Intensivus in Hebrew, s. AJSL. XXI (05). S. 195—231.
- Feyerabend, K., Taschenwörterbuch der hebräischen u. deutschen Sprache zu den gelesenen Teilen des AT. Berlin 1905. 366 S.
- Reidi, I., הניין סלה, הנה, s. RB. NS. X, 4 (oct. 05). S. 553—554.
- Hyvernât, H., Le langage de la Massore. B. lexique massorétique (n—y), s. RB. NS. X, 4 (oct. 05). S. 515—542.
- Ben Jehuda, הלשון העברית בוסן הזה, Jerusalem S. 213—260.
- Fischer, A., Zu J. Barth, Zum semitischen Demonstrativ d (oben S. 159ff.), s. ZDMG 59, 2 (05). S. 442—448.
- Fischer, A., Zu E. Nestle, die semitischen Glossen der Alten (oben S. 343f.), s. ZDMG. 59, 2. S. 450—451.
- Fischer, A., Zu J. Barth, Zur haplogischen Silbenellipse (oben S. 165), s. ZDMG 59, 2 (05). S. 448. 449.
- Long, L., Hoch de, Die hebräische Präposition עַל. Leipzig 1905. 36 S. (Straßb. Diss.).
- Lévy, I., Fragments d'un glossaire hébreu-français, s. RÊJ. L. avr. juin 05. S. 197—210.
- Marcus, A., 'Barsilai'. Sprache als Schrift der Psyche. Ebräisches Wurzelwörterbuch. 1. Tl. Berlin 1905. V. CCCLXVIII S. 1 Tab. 80.
- Nesle, E., Die semitischen Glossen der Alten, s. ZDMG 59, 2 (05). S. 243—344.
- Nestle, E., Zu den hebräischen Vokalzeichen, s. ZDMG 59, 3 (05). S. 719.
- Raetorius, Fr., Über Jesus und ähnliche hebräische Eigennamen, s. ZDMG 59, 2 (05), S. 341—342.
- Schulbaum, M., Neues vollständiges deutsch-hebräisches Handwörterbuch. Lemberg 1905. 604 S.
- Steuernagel, C., Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken und Wörterverzeichnis. 2. vielf. verbess. Aufl. Berlin 1905. XII 154. 142 S. 80 (PLO I).
- Amitai, L. K., La sociologie selon la législation Juive appliquée à l'époque moderne. Paris (1905). 268 S.
- Mastase, P., Le dot chez les anciens Orientaux, s. AIM. VIII, 18 (15 sept. 05). S. 840—843.
- Batten, L. W., The Hebrew Prophets. London u. New York 1905. 10 + 351 S. 120.
- Baudissin, Graf W. W., Der phönizische Gott Esmun, s. ZDMG 59, 3 (05). S. 459—522.
- Beecher, W. J., The Prophets and the Promise. New York 1905. 14 + 427 S. 80.
- Billerbeck, Hat die alte Synagoge einen präexistenten Messias gekannt, s. Nathanael 21, 4. 5. (05).
- Böhmer, J., Mlk in Semitic proper names, s. ET XVI, 10 (July 05). S. 473—477.
- Budde, K., Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung (Amerikanische Religionswissensch. Vorlesungen. 4. Reihe 1898—99.) 2. wohlf. [Tit.] Ausg. Gießen 1905. XV. 208 S. 80.
- Budde, K., Das prophetische Schrifttum. Halle 1906. 68 S. 160 (Rlgsesch. Volksbücher II, 5).
- Bächler, A., Das Schneiden der Haare als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten, s. WZKM XIX 112 (05). S. 91—138.
- Brüll, A., Die Mischehe im Judentum im Lichte der Geschichte. Vortrag. Frankfurt a. M. 1905. 23 S. 80.
- Cabe, Mc. J., Religion of woman. Historical study. London 1905. 208 S. 80.
- Callaway, C., King David of Israel. Study in evolution of ethics. London 1905. 184 S. 80.

- Carman, A. S., Philo's Doctrine of the Divine Father and the Virgin Mother, s. AJTh. IX. (05). S. 491—518.
- † Charpenne, L., La Judée et le judéo-christianisme au 1<sup>er</sup> siècle. Le royaume de Dieu. Paris 1905. 108 S.
- † Cheyne, T. K., Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil (Amerikanische Religionswissenschaft. Vorlesungen. 3. Reihe 1897—99). Übersetzt unter durchgängiger Mitwirkung des Verfs. von H. Stocks. 2. wohlfl. [Titel]Ausg. Gießen 1905 XII. 264 S. 80.
- Clair, G. St., The subtle serpent, s. JThSt. VII, 25 (oct. 05). S. 40—50.
- † Cornill, C. H., Der israelitische Prophetismus. In 5 Vorträgen für gebildete Laien geschildert. 5. Aufl. (9. Tausend). Straßburg 1905. VII. 184 S. 8.
- † Curtiss, S. L., Survivals of ancient semitic religion in Syrian centres, s. Exp. no. 66. jun. 05. S. 415—431.
- † Curtiss, S. L., Spuren der altsemitischen Religion in den Mittelpunkt des Islam und des Christentums in Syrien, s. Verhandl. des II. intern. Kongress f. allg. Religionsgeschichte in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 80.
- Curtiss, S. L., Der Ursprung des Opfers bei den Semiten, dargelegt auf Grund von Forschungen unter Syrern und Arabern, s. ebda.
- Davidson, A. B., Theology of the Old Testament, New York 1904. 553 S. 8.
- Denis, J. B., The Authority of the Hebrew Prophets, s. BS. LXXV. (05). S. 105—125, 287—303.
- Dieterich, A., Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion, Leipzig u. Berlin 1905. 123 S. 80.
- Döllner, J., Die Masal und ihre Beziehung zum Alten Testament, s. Kath. 05. 2 S. 81—86.
- Eerdmans, B. D., De gedachte-zonde in het O. T., s. ThT 39, 4 (1 Juli 05). S. 307—324.
- † Engert, Thad., Ehe- und Familienrecht der Hebräer. München 1905. VII. 108 S. 80 (Studien zur alttestamentl. Einleitung u. Geschichte. Herausg. v. C. Holzhey Heft 3).
- Fairchild, A. B., Jacob and Israel, s. BS. LXXV. (05). S. 698—712.
- † Fairweather, W., The pre-exilic prophets. London 1905. 120 S. (Temple Series of Bible handbooks).
- Foot, T. C., The Cherubim and the Ark, s. JAOS. xxv. S. 279—286 (1904).
- † Friedländer, M., Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905. XXX. 380 S. 80.
- † Friedrich, Fr., Der Christus-Name im Lichte der alt- und neutestamentlichen Theologie. Köln 1905. 140 S. 80.
- † Gelbhaus, S., Propheten und Psalmisten. Wien 1905.
- † Godbey, A. H., The semitic city of refuge, s. Monist. oct. 05. S. 605—625.
- † Gressmann, H., Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen 1905. VIII. 378 S. (Forschungen z. Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments. Heft 6).
- † Haller, M., Religion, Recht und Sitte in den Genesisagen. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. Bern 1905. VI. 160 S. 80.
- Hanauer, J. E., Tales told in Palestine, ed. by H. G. Mitchell. Cincinnati 1904. 221 S. 120.
- Harper, W. R., The Priestly Element in the Old Testament. Chicago 1905. 8 + 292 S. 80.
- † Harper, W. R., The Prophetic Element in the Old Testament. Chicago 1905. 5 + 142 S. 80.
- Hart, J. H. A., Philo of Alexandria (de decem oraculis; quod liber sit quisquis virtuti studet; de Cherubim), s. JQR XVII, 68. July 05. S. 728—746.
- † Hart, J. H. A., The Lord reigned from the tree, s. Exp. nov. 05. S. 321—335.

- Heilborn, E., Das Tier Jehovas „Ein kulturhistorischer Essai“. Berlin 1905 II. 110 S.
- Herner, S., Israels Profeten. Lund 1905. 51 S. 8°.
- Holtzmann, O., Der christliche Gottesglaube, seine Vorgeschichte und Urgeschichte. Gießen 1905. VIII. 80 S.
- Horowitz, J., Spuren griechischer Mimen im Orient. Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von F. Kern. Berlin. 106 S.
- einert, P., Die Propheten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig 1905. V. 168 S. 8°.
- König, E., Der Ältere Prophetismus bis auf die Heldengestalten von Elia und Elisa. Groß-Lichterfelde 1905. 41 S. 8° (Bibl. Zeit- u. Streitfragen I, 9).
- Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Herausg. v. P. Hinneberg. I Teil. 4 Abt. Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion. Von J. Wellhausen, A. Jälicher u. a. Leipzig 1905. 1 Lief. S. 1—240.
- grange, Fr. M. J., Notes sur le messianisme au temps de Jésus, s. RB. NS. X, 4 (oct. 05). S. 481—514.
- Lannesan, L. L., La morale des religions. Paris 1905. VIII. 568 S. [u. a. La morale des livres sacrés du Judaïsme und — de l'Islamisme].
- Lincke, K., Israel gegen Juda im Christentum, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel vom 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 8°.
- Macfarland, C. S., Jesus and the Prophets. New York 1905. 16 + 249 S. 12°.
- ahler, E., The Hodeš Ha'abib (חודש האביב) in which the Exodus took place: and its identification with the Epiphany of the Egyptian „Nature eye“, s. PSBA XVIII, 6 (nov. 05). S. 255—259.
- atthes, J. C., De israelitische Profeten. Amsterdam (1905). 231 S. 8°.
- atthes, J. C., Die israelitischen Trauergebräuche, s. VB 05, 3 S. 197—222.
- einhold, Über die Entstehung des Sabbats und der sieben-tägigen Woche, s. Köln. Zeitung 8. Aug. 1905. Nr. 819.
- Meinhold, J., Sabbat und Woche im Alten Testament. Eine Untersuchung. Göttingen 1905. V. 52 S. 8° (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und neuen Testaments. Heft 5).
- eusel, War die vorjahwistische Religion Israels Ahnenkult? Ein Überblick über die Geschichte des Problems (Schluß), s. NKZ XVI, 7 (Juli 05) S. 593—545.
- eyer, E., Die Mosessagen und die Lewiten, s. SBA. 05. XXX. XXXI. S. 640—652.
- offatt, J., Dr. Nösgen on the Holy Spirit, s. ET XVI (Aug. 05). S. 518—519.
- Mommert, C., Menschenopfer bei den alten Hebräern. Leipzig 1905. VII. 88 S. 8°.
- Mommert, C., Der Ritualmord bei den Talmud-Juden. Leipzig 1905. VII. 127 S. 8°.
- ontgomery, J. A., 'The Place' as an Appellation of Deity, s. JBL. (05). XXIV. S. 17—26.
- orris, W. D., Arel's of Moab, s. ET XVII, 3 (Dec. 05). S. 141. 142.
- urison, R. G., The Serpent in the Old Testament, s. AJSL. XXI. (05). S. 115—130.
- eile, Mc. A. H., The origin of the Aaronite priesthood, s. JThSt. VII, 25 (oct. 05). S. 1—9.
- Noeldeke, Th., Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, s. ARW. VIII, 2 (05). S. 161—166.
- Nösgen, K. F., Der heilige Geist: sein Wesen und die Art seines Wirkens. Berlin. VII. 259 S. [Teil. I. Cap. 3 u. 4; die alttestamentliche Vorstellung vom Wesen des Geistes; die Anschauung des Judentums vom Geist].
- tley, R. L., The Religion of Israel. New York & Cambridge 1905. II + 127 S. 12°.

- † Pfeleiderer, O., Die Entstehung des Christentums. München 1905. VII 255 S. [I. Vorbereitung und Grundlegung des Christentums; Kap. 2 u. 3; Die jüdisch-griechische Philosophie Philons; Vorbereitung des Christentums im Judentum.]
- Redpath, H. A., Mythological Terms in the LXX, s. AJTh. IV. (05). S. 34—45.
- † Rothstein, G., Herkunft und ursprüngliches Wesen der israelitischen Prophetie, s. StSt. 05, 6. S. 323—331.
- † Lehrbuch der Religionsgeschichte. In Verbindung mit mehreren Fachgelehrten herausgegeben unter Redaktion von P. D. Chantepie de la Saussaye, Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage. Zwei Bände. Tübingen 1905. 80. (Sammlung theologischer Lehrbücher).
- † Schmerber, H., Die Schlange des Paradieses. Straßburg 1905. II 39 f. Lex. 80. 3 Taf. (Zur Kunstgeschichte des Auslandes XXXI).
- † Schmitz, H. J., Gattin und Mutter im Heidentum, Judentum und Christentum. Aus dem Nachlaß des hochw. Verf.'s neu herausg. v. G. Hütten. Einsiedeln 1905. 107 S.
- † Sellin, E., Die Spuren griechischer Philosophie im AT, s. ThL Bl. XVI, 26 (30. Juni 05). S. 307—308.
- † Soldi-Colbert de Beaulieu, La langue sacrée. Origine des religions, des arts, des écritures, des alphabets. Paris 1905. Vol. I. 670 S. Vol. II. 300 S. Vol. III. 160 S. Vol. IV. 190 S.
- Spoer, Hans H., Notes on Bloody Sacrifices in Palestine, s. JAOS. XXV. S. 312—313 (1904).
- † Staerk, W., Religion und Politik im alten Israel. Tübingen 1905. 80. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 43.)
- † Strachau, L., Hebrew Ideals. From the story of the Patriarchs. A study of Old Testament Faith and Life. Part second Gen. 25—50. London 1905.
- Tappenbeck, L., Die israelitischen Propheten, s. ZER. Oct. 05. S. 39—41.
- Taylor Bruce, R., Messianic prophecies, s. ET XVI, 11 (Aug. 05). S. 488—493.
- † Tisdall, W. St. Cl., The hebrew and the babylonian cosmologies, s. Ninet. Cent. aug. 05. S. 259—266.
- Torrey, C. C., Two Letters from Professor Porter in regard to the Bod'Asir Stones in Beirut, s. JAOS. XXV. (04) S. 324—331.
- † Vellay, Ch., Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique. Paris 1905. XI. 304 S. 8° (AMG. — Bibl. d'études. Tome XVI).
- Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels. 6. Aufl. Berlin 1905. 424 S. 40.
- Wildeboer, G., Urim en Thummim in de priesterwet, s. ThSt XXIII, 3 (05). S. 195—204.
- † Wünsche, A., Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen. Leipzig 1905. IV. 108 S.
- Arnold, W. R., Solomon's Horse-Trade, s. JAOS. XXVI (05). S. 104.
- † Banks, E. J., Traces of the Hebrew Exiles in Babylon, s. SST. XLVII (05). 33 S. 400—417.
- Cohn, B., Der zweite Elul, s. ZDMG 59, 3 (05). S. 622—624.
- Cook Stanley, A., Notes on Old Testament history, s. JQR XVII, 68 (July 05). S. 782—799. XVIII 69 (oct. 05). S. 121—134.
- † Cooke, J. H., Some contemporaries of Mose, s. Bapt. Rev. a. Expos. 05, 3 S. 362—370.
- † Danvers, F. C., Israel redivivus. History of tribes in Israel, distinct from that of Judah, from times when biblical accounts of them came to an end. London 1905. 314 S. 80.
- Flinders Petrie, W. M., The census of the Israelites, s. Exp. Aug. 05. S. 143—152; Sept. 05. S. 249.



- Gelbhaus, I., Contributions à l'histoire des Samaritains, s. **האשכול**, hebr. Sammelbuch für Wissenschaft u. Literatur herausg. v. I. Günzig. B. V. Krakau 1905.
- Histoire sainte (Ancien et Nouveau Testament); par une réunion de professeurs. (Cours moyen, illustré) Paris 1905. VIII. 208 S. 16°.
- Howard, N., Neue Berechnungen über die Chronologie des Alten Testaments und ihr Verhältnis zu der Altertumskunde. Mit einem Vorwort von E. Rupprecht. Bonn 1904. XIV. 412 S. 8°.
- Kent, C. J., Israel's Historical and Biographical Narratives. New York & London 1905. 506 S. 12°.
- König, E., The name 'Ahab', s. ET XVI, 12 (Sept. 05). S. 566—567.
- Köchler, F., Hebräische Volkskunde. Halle 1906. 61 S. 16° (Religgesch. Volksbücher II, 2).
- Landau, W. Fhr. v., Die Bedeutung der Phönisier im Völkerleben. Leipzig 1905. 44 S. 8° (Ex Oriente lux. I, 4).
- Mahaffy, J. P., The progress of Hellenism in Alexander's Empire Chicago u. London 1905. VI. 154 S. [Lecture IV: (Syria) deals with Hellenism in Judea in the Maccabean age].
- Matthes, J. C., Israelitische Geschichten, s. TThT. III, 4 (05). S. 482—513.
- Maurer, Fr., Völkerkunde, Bibel und Christentum. — Völkerkundliches aus dem Alten Testament. Leipzig 1905. VII. 254 S.
- Miketta, K., Das Sothisdatum des zweiten Papyrusfundes am Kahun und die biblisch-ägyptischen Synchronismen. 1) Die kalendarischen Voraussetzungen, s. BZ III, 4 (05).
- Moors, B. P., Le système des poids, mesures et monnaies des Israélites d'après la Bible. Paris 1904. 62 S.
- Moore, M., Carthage of the Phoenicians. In the light of modern excavations. London 1905. 184 S. with Ill. 8°.
- Murphy, J. D., Ancient Commerce of the Phoenicians in the Mediterranean, s. ACQK. (05). XXX. S. 331—345, 495—508.
- Nagl, E., Die nachdavidische Königsgeschichte Israels. Ethnographisch und geographisch beleuchtet. Wien 1905. XVI. 356 S. 8°.
- Niebuhr, C., Forschung und Darstellung. Vermerke und Einzelheiten zur historischen Betrachtungsweise insbesondere des alten Orients. Leipzig 1905. 48 S. 8° (Ex Oriente lux I, 5).
- Olmstead, A. T., The Fall of Samaria, s. AJSL. XXI. (05). S. 179—182.
- Noordtzy, A., De Filistijnen. Hun afkomst en geschiedenis. Kampen 1905. 244 S.
- Plooij, De Essenien, s. ThSt XXIII, 3. S. 205—251.
- Rae, G. M., Connexion between Old and New Testaments. London 1905. (Temple Series) [Skizze der jüdischen Geschichte von 444—4 v. Chr.]
- Sayce, A. H., Canaan before the Exodus, s. Contemp. Rev. Aug. 05. S. 264—277.
- Schmidt, F., Vor 1900 Jahren. Rückblicke auf Begebenheiten in Palästina vor 1900 Jahren. Leipzig 1905. 123 S.
- Simon, J. S., Les juifs sont-ils des Semites? Paris 1904. 16 S. 8°.
- Smith, G. A., Sennacharib and Jerusalem, s. Exp. Sept. 05. S. 215—233.
- Sokolov, N., תולדות היהודים על ידי רד"ה נ"ץ. Warschau 1905. 288 S.
- Stähelin, F., Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung. Basel 1905. VIII. 55 S. 8°.
- Torrey, C. C., Yāwān and Hellas as Designations of the Seleucid Empire, s. JAOS. XXV. (04). S. 302—311.
- Winckler, H., Altorientalische Forschungen. 3. Reihe. II. B. 3. Heft (XX der ganzen Folge). Leipzig 1905. III. S. 321—384.
- Winckler, H., Auszug aus der vorderasiatischen Geschichte. Leipzig 1905. IV. 86 S. 8° (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients. II).

† Winckler, H., Kritische Schriften. IV. D. Hermann Guthe, Geschichte des Volkes Israel. Berlin. 69 S. (OLZ).

† Ziegler-Sturau, A., Moses, Eine krit. Studie als Versuch zu seiner Reinfertigung. Wien 1905. 40 S. 8°.

ZDPV. XXVIII, (05) 4 mit 4 Tafeln und 4 Abbildungen. — Dalmann, G., Stufen aus dem Deutschen evangelischen archäologischen Institut zu Jerusalem. 6. Das Wadi es-Sweinit. — Sobernheim, M., Arabische Gefäßinschriften von der Ausstellung islamischer Kunst in Paris (1903). — Blanckenhorn, M., Über die letzten Erdbeben in Palästina und die Erforschung etwaiger Indizien. — Fraenkel, S., Zu ligna, legetta (vergl. ZDPV XXVIII S. 32). — Bücherbesprechung.

MNDP 05 Nr. 3. I. Mitteilungen: Sellin, Kurzer vorläufiger Bericht über Ausgrabungen auf dem Tell Ta'annek im Jahre 1905. — Aus Zeitschrift (Revue biblique internationale 1904). — Blanckenhorn, M., Bensinger, L., Lange, Fr., Wetterberichte aus Palästina.

Nr. 4. I. Mitteilungen: Guthe, Bemerkungen zu der Opferstätte bei Petru. — Kurze Mitteilungen und Personalsnachrichten. — Bekanntmachung.

Nr. 5. I. Mitteilungen: Bauer, L., Ein Land, da Milch und Honig fließt. — Eberhard, E., Etwas vom jüdischen Schulwesen in Jerusalem. — II. Nachrichten, Bekanntmachung.

PEF July 05. — Notes and News. — Macalister, A. St., Twelfth report on the excavations of Gezer. — Baldensperger, Ph. G., The immovable east (cont.). — Johns, C. H. W., The new cuneiform tablet from Gezer. — Jennings — Bramley, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula. (cont.) — Smith, G., Callirrhoe and Machaerus. — Wilson, C. W., The walls of Jerusalem. — Macalister, A. St., The craftsmen's guild of the tribe of Judah. — Macalister, A. St., The ostuary of Nikanor of Alexandria. — Hanauer, J. E., Coffee Lore. — The Trilithon and great temple at Bealbek; — Wilson, C. W., Notices and foreign publications. — Notes and queries: 1) Macalister, A. St., A burial custom — 2) Sayce, A. H., The Constantinople Museum. — 3) Macalister, A. St., Why did Rachel steal the Teraphim of Laban? — 4) Sayce, A. H., Inscribed lamp from St. George's College, and — 5) the new cuneiform tablet from Gezer.

Oct. 05. Notes and News. — Annual meeting. — Wilson, Ch., The progress of excavations in Palestine. — Macalister, A. St., Thirteenth quarterly report on the excavations of Gezer. — Macalister, A. St., The craftsmen's guild of the tribe of Judah (concl.). — Macalister, A. St. and Masterman, E. W. J., Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine. A History of the doings of the Fellahin during the first half of the nineteenth century, from native sources. — Smith, G. A., From Machaerus to 'Aisrôh. — Rise and fall of the Sea of Galilee 1904. — Notes and queries: 1) Macalister, A. St., The neolithic altar. — 2) Abrahams, J., Jews in Ramleh in 1015 AD.

Abel, Fr. M., Fouilles anglaises de Gèzer, s. RB, NS. II, 3 (juillet 05) S. 430—431; 4 (oct. 05) S. 606—608.

Adler, M. N., The Itinerary of Benjamin of Tudela (cont.), s. JQR XVII, 68 July 05. S. 762—781, XVIII, 69 (oct. 05) S. 84—101.

Anastase, P., Les bêtes vénimeuses dans l'Irak et les pays voisins, s. AIM. VIII, 21 (1. Nov. 05) S. 983—991.

Barton, G. A., A Year's Wandering in Bible Lands. Philadelphia 1904. 276 S. Blanckenhorn, A., Über die Steinzeit und die Feuersteinartefakte in Syrien-Palaestina, s. Zeitschr. f. Ethnologie B. 37, 2/3 (05) S. 447—471.

† Brännow, R. E. und Domaszewski, A. v., Die Provincia Arabia. Auf Grund zweier in den J. 1897 u. 1898 unternommenen Reisen und der Berichte

- früherer Reisender beschrieben. 2. Band. Der äußere limes und die Römerstraßen von El-Ma'an bis Bosra. Mit 174 meist nach Orig.-Photographien angefertigten Autotypen, 3 Doppeltaf. in Heliogr. 1 Taf. in Lichtdruck u. 5 Doppeltaf. u. 142 Zeichnungen u. Plänen in Zinkotyp nach Vorlagen von P. Huguenin. Straßburg 1905. XII, 358 S. 40.
- Calkin, J. B., A Historical Geography of Bible Lands. Philadelphia 1904.
- heikho, L., De Hamah à Alep, s. AIM VIII, 20 (15. Oct. 05). S. 917—931.
- heyne, T. K., Stoppage of the Jordan, s. ET XVIII, 3 (dec. 05). S. 139.
- lermont-Ganneau, L'Heracleion de Rabbat-Aammon. Philadelphie et la déesse Astoria, s. RA. IV. Série. Tome VI sept. oct. 05. S. 209—215.
- issard, J., Les migrations et les vicissitudes de la tribu des 'Amer (1), s. BB. NS. II, 3 (juillet 05). S. 410—425.
- hanimé, J., Superstitions populaires à Baghdad, s. AIM. VIII, 20 (15. oct. 05). S. 955—958.
- Goodrich-Freer, A., In a Syrian saddle (1) in Moab, 2) in Galilee and Samaria. London 1905. 363 S.
- affner, A., Erinnerungen aus dem Orient, s. WZKM XIX, 3 (05). S. 271—289.
- עמנואל: Hammeamer, recueil d'articles dans toutes les branches des recherches sur la Palestine publiés en hébreu dans des livres, annuaires, revues périodiques et journaux, pendant le siècle passé, rédigés et rangés avec appendices, corrections, remarques et tables de matières détaillées par A. M. Luncz. Tome I. Jerusalem 1905. 276 S. 120.
- Hardy, G. le, Histoire de Nazareth et des sanctuaires. Paris 1905. 237 S. 120.
- enzy, L., Monuments de la Palestine, s. CAIBL mai juin 05. S. 344—347.
- The Holy Land. An Album of ten scenes. London 1905.
- Jacquemier, The palace of Caiaphas according to tradition, s. Echos d'Orient. Mars 05.
- alabert, L., Le „trésor de Pharaon“ à Petra, s. AIM VIII, 21 (1. Nov. 05). S. 965—973.
- Kubitschek, W., Ein Straßennetz in Eusebius Onomastikon, s. Jahresheft d. österr. archäol. Instit. 05, s. S. 119—127.
- ammens, H., L'ancienne minéralogie du Liban, s. AIM. VIII, 21 (1. Nov. 05). S. 991—998.
- ammens, H., La minéralogie au Liban, s. AIM. VIII, 18 (15. sept. 05). S. 843—846, 19 (1 oct. 05). S. 891—894, 20 (15. Oct. 05). S. 942—948.
- ammens, H., La faune historique ou les animaux disparus du Liban, s. AIM. VIII, 12 (15. juin 05). S. 533—539; 14 (15 juillet 05). S. 642—647.
- Lanier, L., L'Asie, Choix de lectures de géographie. 8 éd. Paris 1905. XI. 618 S. [Syrien und Palästina S. 269—418].
- Libbey, W., and Hoskins, J. E., The Jordan Valley and Petra. New York 1905. 2 Bde. 15 + 353, 8 + 380 S. 80.
- לשון מל. Litterarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5666, herausg. v. A. M. Luncz. Jerusalem 1905. 26. 228 S.
- fallon, A., Dans la décapole. (Fin), s. AIM. VIII, 12 (15. juin 05). S. 541—545.
- Matta, G., La questione del pretorio di Pilato. Jerusalem 1905. 287 S.
- Meistermann, B., La ville de David. Avec une préface de F. Giani. Paris 1905. XVII, 248 S. 25 illust. 80.
- Michaëlis, Ad., Petra, s. Deutsche Rundschau XXXI Aug. 05. S. 219—227.
- egre, H., L'alimentation en Syrie (suite): le lait et ses dérivés, s. AIM. VIII, 15 (1 août 05). S. 692—697.
- estle, E., Zur Etymologie von Gaza, s. ZDMG 59, 3 (05) S. 718.
- estle, E., Sina und Tabor in Schillers Karlsschulrede von 1779, s. Neues Korrespondenzblatt f. Gelehrten- u. Realschulen Württembergs 1905, 6 S. 223 f.
- uns, S. M., Chafa 'Amz; Rabbath, A., appendice, s. AIM. VIII, 21 (15. Nov. 105). S. 1033—1035.

- † Peters, J. P. and Thiersch, H., Painted tombs in the Necropolis of Marissa, (Marêshah), edit. by St. A. Cook. London XVII. 101. 23 plates.
- Planès, J., Noms des plantes recueillies en Arabie Pétrée et dans le pays de Moab, s. RB. NS. II, 3 (juillet 05). S. 400—410.
- † Robinson Lees, G., Village life in Palestine. Rev. ed. London 1905. 235 S.
- Rosenbaum, La topographie du temple Hérodien et le service du grand-pontife au jour du grand-pardon, s. Verhandl. des II. intern. Kongress allg. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1902. VII. 382 S. 80.
- Samaha, M. M. E., L'été au Liban, s. ALM. VIII, 13 (1 juillet 05). S. 581—584.
- † Sanday, W., Sacred sites of the Gospels. Oxford 1905. XII. 120 S.
- Savignac, Fr. M. R., Découverte d'une statue à Ascalon, — Travaux sabbatands, s. RB. NS. II, 3 (juillet 05). S. 420—429.
- † Schiffels, J., Geographie und Geschichte des heiligen Landes. Erg. Zusage zu jeder Biblischen Geschichte. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1905. 32 S.
- Schlumberger, G., Quelques sceaux du royaume de Terre Sainte, s. CAILL. mars-avr. 05. S. 204—209.
- † Schwarz, C., Wie ist die Geographie des heiligen Landes in der Schule zu behandeln. Eisleben 1905. 11 S. (Progr.).
- Smith, G. A., Manassah's Jerusalem, s. Exp. no. 70 Oct. 05. S. 303—320.
- Smith, G. A., Isalah's Jerusalem, s. Exp. no. 67. July 05. S. 1—17.
- Smith, G. A., Sennacherib and Jerusalem, s. Exp. No. 69. Sept. 05. S. 215—233.
- Smith, W. J., Meaning of the Epithet Nazorean, s. Monist XV. S. 25—43.
- † Stanley, A. P., Sinai and Palestine in connection with their history. London 1905. 618 S. 80.
- Stevenson, W. B., Remarkable stoppage of the Jordan in the year 1266 a. D., s. ET. XVII, 1 (Oct. 05). S. 45. 46.
- † Stoppani, Pt., Dal Nilo al Giordano. Milano 1905. VI, 300 S. 160.
- † Übersichtskarte der alten Kulturländer Vorderasiens, herausg. von der Vorstand der deutschen Orient-Gesellschaft. Berlin 1905.

- RS. 13<sup>e</sup> année. — Juillet 05. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le prophète Sophonie. — Halévy, J., Antinomies d'histoire religieuse. — Le livre récent de M. Stade. — Halévy, J., Études évangéliques: Luc. XIV, 1—24 (suite). Brünnow, R., et Halévy, J., Correspondance sumérologique. — Mari Chaine, le livre du Coq (Matzhafo Dorho). — Halévy, J., Bibliographie.
- Octobre 05. — Halévy, J., Recherches bibliques: le prophète Sophonie (su et fin). — Halévy, J., Antinomies d'histoire religieuse. — Le livre récent M. Stade (suite). — Halévy, J., Note sur la géographie de l'Atharva-Véda. I. S., Opinions et observations sur le sumérien. — Virolleaud, Ch., Opinions et observations sur le sumérien. — Halévy, J., Une inscription rupestre sabéenne Djebel Djihaf. — Halévy, J., Bibliographie.
- 14<sup>e</sup> année. Janvier 06. Halévy, J., Recherches bibliques: le livre de Jos. — Halévy, J., Antinomies d'histoire religieuse. Le livre récent de M. St (suite). — Gutschmidt, A. de, Brünnow, R., Halévy, J., Opinions et observations sur le sumérien. — Faitlovitch, I., Une lettre amharique Falachas ou Juifs d'Abyssinie. — Halévy, J., Bibliographie.
- † Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale.
- Tome VI livraisons 24 et 25. — § 45. Un texte arabe inédit pour servir l'histoire des Chrétiens d'Égypte (suite et fin.). — § 46. Fiches et notes Inscription grecque du Haurân. — La hauteur du mont Thabor. — Inscription phénicienne de Khân el-Khaldé. — Cachet phénicien au nom de Phar. — Sur un passage de l'inscription phénicienne d'Echmounazar. — § 47. Inscription bilingue et latine. — § 48. Proseynèmes phéniciens et aram.

- d'Abydos. — Additions et rectifications. — Table de figures dans le texte et des planches. — Table de matières.
- Tome VII.** fasc. I. Livraisons 1—7. — § 1. Épigraphie palmyrénienne. — § 2. Noms phéniciens abrégés. — § 3. Le livre de la Création et de l'Histoire. — § 4. Un édit du roi Agrippa II. — § 5. Inscription grecque et araméenne de Ziu dji-Déré. — § 6. Fiches et notules: l'inscription grecque de Hazem-el-Ser. — Les composés en  $\phi\lambda\alpha$ . — § 7. Zeus Naos et Zeus-Bômos. — § 8. La nativité et le bas-relief de Palmyre. — § 9. Une inscription néo-punique datée du proconsulat de L. Aelius Lamia (Planche I).
- Arnold, W. R.**, Additional Palmyrene Inscriptions in the Metropolitan Museum of Art, New York, s. JAOS. XXVI. (05). S. 105—112.
- Berthelot, Ph.**, Note sur des inscriptions arabes . . . . ., s. CAJBL mars-avr. 05. S. 186—204.
- Biermont-Ganneau**, Une nouvelle inscription nabatéenne de Bostra, s. JA. X Série. Tome VI, 2 (sept.-oct. 05). S. 363—367.
- Delattre**, Lettres du R. P. . . , s. CAJBL mars-avr. 05. S. 168—176 (punische Epitaphe); S. 225—227 (Karthag. Inschrift).
- Dussaud, R.**, L'origine égéenne des alphabets sémitiques, s. JA. X Série. Tome V, 2 (mars-avr. 05). S. 357—361.
- Glaser, E.**, Suwâ' und al-'Uzzâ und die altjemenischen Inschriften. München 1905. 28 S. 80.
- König, E.**, Ist die Mesa-Inschrift ein Falsifikat?, s. ZDMG. B. 59, 2 (05). S. 233—251.
- Littmann, E.**, L'origine de l'alphabet Libyen, s. JA X, 4 (04). S. 423—440.
- Mayr, A.**, Aus den phönikischen Metropolen von Malta. München 1905. (SAM. S. 467—509 mit Abb. u. 4 Taf.).
- Nichon, E.**, Antiquités gréco-romaines provenant de Syrie conservées au musée du Louvre, s. RB. NS. II, 4 (oct. 05). S. 564—578.
- Nash, W. L.**, Himyaritic objects from the Lower Yafi Valley. Belonging to Major Merewether, s. PSBA XXVII, 5 (june 05). S. 184.
- Offord, J.**, Les inscriptions funéraires de Marissa et les noms bibliques, s. AIM. VIII, 21 (1. Nov. 05). S. 1006—1008.
- Savignac et Abel**, Inscriptions Nabatéennes. — Inscriptions grecques et latines, s. RB. NS. X, 4 (oct. 05). S. 591—606.
- Spoer, Hans H.**, Palmyrene Inscriptions found at Palmyra in April 1904, s. JAOS. XXV. (04). S. 314—319.
- Spoer, H. H.**, Palmyrene Tesserae, s. JABS. XXVI. (05). S. 113—116.
- Adler, E. N.**, About hebrew manuscripts. Oxford 1905. 177 S. [u. a. Ben-Sira 7, 29—12, 1].
- Bell, R.**, List of the Arabic manuscripts in the Baillie Collection in the Library of Edinburgh University, s. JAS July 05. S. 513—520.
- Catalogue des Manuscrits Syriaques et Arabes conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques par Addai Seher.** Mosul 1905. 101 S.
- Cheikhho, L.**, Les MSS arabes de l'Université St. Joseph (suite): ouvrages melchites (suite), s. AIM. VIII, 22 (15. Nov. 05). S. 1051—1055.
- Cheikhho, L.**, Les mss. arabes de notre Bibliothèque Orientale (suite): Homélies, sermons (fin), s. AIM. VIII, 12 (15. juin 05). S. 568—571.
- Cheikhho, L.**, Les mss. arabes chrétiens de l'université St. Joseph (suite): les écrivains ecclésiastiques jusqu'à la fin du XVe siècle, s. AIM. VIII, 15 (1. août 05). S. 711—717.
- Gottheil, R.**, Some Hebrew manuscripts in Cairo (with two facsimiles), s. JQR XVII, Nr. 68 July 05. S. 609—655.
- Günzburg et Stassof**, Ornementation des anciens manuscrits hébreux de la Bibliothèque Impériale de St. Petersburg. Berlin 1905.

- Iwine, W., The Baillie collection of Arabian and Persian MSS, s. JAS July 05. S. 560—565.
- † Margoliouth, G., Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. Part II. London 1905. 492 S.
- Porges, N., Notes on Gottheil's „Some hebrew MSS in Cairo“, s. JQR XVII, 69 (Oct. 05). S. 149—150.
- † Truhlar, J., Catalogus codicum manuscriptorum Latinorum qui in C. R. Bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur. Prag 1905. XL 1665 S.
- 
- ZA XIX Nov. 05 1—2 Heft. — Weil, G., Die Behandlung des Hamze-Alef im Arabischen, besonders nach der Lehre von as-Zamakhshari und Ibn al-Anbri. — Oehser, Sch., Das mandäische Königsbuch. Transkribiert, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. — Römer, K., Studien über den Codex Arabicus Monacensis Aumer 238. — Schulthess, Fr., Aramäisches. Sprechmal: Jastrow, M. jr., E-Kil-ir-gal. — Langdon, St., Les inscriptions de Nebuchadnezzar trouvées à Suse. — Littmann, E., Der Messias als Druze-heiliger. — Rezensionen. — Bibliographie. — Julius Oppert †
- † Andrä, W., Aus Berichten von ihm aus Assur von Oktober 1904 bis März 1905, s. MDOG. Apr. 05 no. 26. S. 19—64.
- † Andrä, W., Zusammenfassender Bericht über die Grabung in Assur vom 18. September 1903 bis Ende Februar 1905, s. MDOG. Mai 05 no. 27. S. 4—28.
- † Andrä, W., eine altassyrische Gruftanlage, s. MDOG. Mai 05 no. 27. S. 29—32.
- † Andrä, W., Aus Berichten von ihm aus Assur von April bis August 1905, s. MDOG. Sept. 05 no. 28. S. 3—39.
- † Andrä, W., Zum Plan von Assur-Nord, s. MDOG. Sept. 05 no. 28. S. 39—59.
- † Banks, E. J., The Sumerians as revealed by excavations at Bismaya, s. SST XLVII (05) 27. S. 375.
- † Banks, E. J., What has been discovered at Babylon, s. SST XLVII (05) 35. S. 476. 477.
- Banks, E. J., Plain Stone Vases from Bismaya, s. AJSL XXII (05). S. 35—40.
- Banks, E. J., The Bismaya Temple, s. AJSL XXII (05). S. 29—34.
- † Behrens, E., Assyrisch-babylonische Briefe religiösen Inhalts aus der Sargonidenzeit. Leipzig 1905. 57 S. 80 (Lpz. Diss.).
- † Bezold, C., Einige Bemerkungen zur babylonischen Leberschau. Gießen 1906. 7 S.
- † Boissier, A., Note sur la nouvelle publication des textes divinatoires du British Museum. Genf 1905. 15 S. 80.
- Breasted, J. H., When did the Hittites enter Palestine, s. AJSL. XXI (05). S. 153—158.
- Brünnow, R. et Halévy, L., Correspondance sumérologique. Paris 1905. 19 S. 80.
- † Brummer, V., Die sumerischen Verbal-Afformativa nach den ältesten Keilinschriften bis herab auf Gudea (ca. 3300 v. Chr.) einschließlich. Leipzig 1905. VII. 82 S. 80.
- † Clay, A. T., Sennacherib, s. SST XLVII (05) no. 24. S. 332.
- Cuq, M. E., Le mariage à Babylone, s. RB, NS, II, 3 (juillet 05). S. 350—371.
- † Cuneiform texts from Babylonian tablets etc in the British Museum. Part XVI (50 plates). Printed by order of the trustees. London 1905. VIII S. 50 Taf. 40.
- † Davies, W. W., The Codes of Hammurabi and Moses. Cincinnati 1905. 3 + 126 S. 120.
- † Delitzsch, Fr., Babylonische und assyrische Herrscherlisten. Mit Aahang von Fr. Sarre. Herausgegeben von dem Vorstand der deutschen Orient-Gesellschaft. Berlin 1905. 4 S. 40.

- Feuchtwang, D., Assyriologische Studien, s. MGWJ. 49, 5/6 (05).  
 Fiebig, P., Babel und das Neue Testament. Berlin 1905. 80. (Sammlung  
 gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie  
 und Religionsgeschichte. 42.)  
 Godbey, A. H., The Assyrian-Babylonian amēl TU. šīr, s. AJSL. XXII.  
 (05). S. 45—62.  
 Godbey, A. H., The Esarhaddon Succession, s. AJSL. XXII. (05). S. 63—80.  
 Godbey, A. H., The Kēpu, s. AJSL. XXII. (05). S. 81—88.  
 Godbey, A. H., Political, Religious, and Social Antiquities of the Sargonid  
 Period, s. AJSL. XXI (05). S. 65—82.  
 Göts, W., Über den alten Orient und Babylonien, s. Münchener Neueste  
 Nachrichten 05. no. 166. S. 3.  
 Harper, R. J., Notes on the Code of Hammurabi, s. AJSL. XXII. (1905).  
 S. 1—28.  
 Hehn, J., Hymnen und Gebete an Marduk, s. Beiträge z. Assyrl. 05, 3.  
 S. 279—400.  
 Hommel, Fr., Das Stadtbild Babels nach den Berliner Ausgrabungen und  
 seine religionsgeschichtliche Bedeutung, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses  
 f. allg. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905.  
 VIII. 382 S. 80.  
 Hrosny, H., Bericht über seine Reise nach Konstantinopel zwecks neuer-  
 licher Kollationierung der von ihm entzifferten Keil-Inschrifttexte von Ta'annek,  
 s. SWA. 7. Juni 1905.  
 Jeremias, A., Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Re-  
 ligion, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel  
 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 80.  
 Johns, C. H. W., Babylonien and Assyrian Laws, Contracts, and Letters. New  
 York 1904. 80.  
 Kelso, J. A., The Code of Hammurabi and the Book of the Covenant, s.  
 PThR. III. (05). S. 399—412.  
 † Lehmann, C. F., Assyrier, s. Jahresber. der Geschichtswissensch. 03. I.  
 S. 233—263.  
 † Lehmann, C. F., Zur Arsakiden-Ära, s. BAG. V. S. 128—130.  
 † Lehmann, C. W., Julius Oppert. Ein Gruß zu seinem 80. Geburtstag, s.  
 Hamburg, Korrespondent. 9. Juli 05. no. 344.  
 † Lehmann, C. F., Julius Oppert, s. die Zeit 27. Aug. 05.  
 † Lehmann, C. F., La missione civilizzatrice di Babilonia nel passato e nel  
 presente. Turin 1905. 77 S. 160.  
 Louis, Fr. R., A travers l'exposition de l'Élam, s. RB. NS. X, 4 (oct. 05).  
 S. 579—591.  
 † Martin, Fr., Un nouveau syllabaire assyrien. Auss. aus RAE XXVI (05).  
 15 S. 80.  
 † Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général.  
 Tome VI. Textes élamites-sémitiques. Troisième série. Accompagnée de  
 24 planches hors texte, par V. Scheil. Paris 1905.  
 Merrins, E. M., The Abasement of Nebuchadnezzar, s. BS. XXV. (05).  
 S. 601—625.  
 † Muss-Arnolt, W., Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch. 17. 18.  
 19. (Schluß) Lief. XIV u. S. 1089—1153. Leipzig 1905. 80.  
 † Muss-Arnolt, W., A concise dictionary of the Assyrian language (Assyrian-  
 English-German). Part 18 and 19 (Schluß). Berlin 1905. XIV S. 1089—1153. 80.  
 Muss-Arnolt, W., King's Studies in Eastern History, s. AJSL. XXI. (05).  
 S. 238—246.  
 † Müller, D. H., Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi. Wien 1905.  
 † Nöldeke, A. und Koldewey, R., Aus Berichten von ihnen aus Babylon  
 von Ende Sept. 1904 bis März 1905, s. MDOG. Apr. 05 no. 26. S. 7—18.

- Oussani, G., The Code of Hammurabi, s. N YR. I. (05). S. 178—197.
- † Perles, F., Babylonisch-jüdische Glossen. Berlin 1905. 36 S. (aus Orient. Litt. Zeitzg).
- Peters, J. P., The Nippur Library, s. JAOS. XXVI. (05). S. 145—164.
- Pofftteen, O. A., Geographical List to R. J. Harper's Assyrian and Babylonian Letters. vols. I—VIII, s. AJSL. XXI. (05). S. 83—99.
- Pinches, Th., Some case-tablets from Tel-loh, s. IAS. oct. 05. S. 815—83.
- Pinches, Th. G., Nina and Nineveh, s. PSBA XXVII, 4 (may 05), S. 155.
- Price, J. M., An Ancient Babylonian (Ax-head) Inscription, s. AJSL. XII. (05). S. 173—178.
- Prince, L. D., Le bouc émissaire chez les Babyloniens, s. JA. X Série II (05). S. 133—156.
- † Prince, L. Dyneley, Materials for a Sumerian lexicon with a grammatical introduction. Part I. Containing the letters A—E. Leipzig 1905. XXVI S., 109 autographierte S. 80 (Assyr. Bibl. XIX, 1).
- Prince, J. D., The God-Name Ninib, s. JBL. XXIV. (05). S. 54—57.
- Prince, J. D., The Pierpont Morgan Babylonian Axe-head, s. JAOS. XXVI. (05). S. 93—97.
- † Rothstein, J. W., Die Gesetzgebung Hammurabis und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung, s. Deutsch Evgl. Blätter 05, 5. S. 299—308; 6, S. 371—385.
- Sayce, A. H., The Babylonian and Biblical Accounts of the Creation, s. AJTh. IX. S. 1—9 (1905).
- Sayce, A. H., The Assyrian god Au, s. PSBA XXVII, 3 (march 05). S. 111. 112.
- Sayce, A. H., Hittite inscriptions translated and annotated, s. PSBA XLVII, 6 (Nov. 05). S. 191—254.
- Scheil, V., Documents archaïques en écriture proto-élamite, s. RB, NS, II, 1 (juillet 05). S. 372—376.
- † Thureau-Dangin, Fr., Les cylindres de Goudéa. Transcription, traduction, commentaire, grammaire et lexique. Première partie: Transcription et traduction. Paris 1905. 101 S. 80.
- Wilson, R. D., Royal Titles in Antiquity, s. PThR. III. (05). S. 55—64, 238—267, 422—440, 558—572.
- Winckler, H., Die Euphratländer und das Mittelmeer. Mit 3 Abb. Leipzig 1905. 32 S. 80 (AO VII, 2).
- Zimmern, H., Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl. Leipzig 1905. 32 S. 80 (AO VII, 3).
- Amélineau, R., Les nouvelles fouilles d'Abydos (1897—98). Compte rendu en extenso des fouilles; description des monuments et objets découverts. 2<sup>e</sup> partie. Paris 1905. S. 351—742 avec plans, dessins par A. Lemoine et planches. 40.
- † Amélineau, R., Rôle des serpents dans les croyances religieuses d'Égypte, s. RHR. mai-juin 05. S. 335—360; juillet-août S. 1—32.
- Agnel, d', Arn., Rapports de l'Égypte et de la Gaule à l'époque néolithique, s. CAJBL juillet-août 05. S. 423—441.
- † Baikie, J., The latest discoveries in Egypt, a review of Flinders Petrie's new volume, s. ET XVII, 2 (nov. 05). S. 89—92.
- † Bissing, Fr. W. v., Die Mastaba des Gem-ni-Kai. Im Verein mit A. E. P. Weigall herausg. B. I. Berlin 1905. VIII. 42 S. mit Fig. u. 33 Taf. 4.
- Bissing, Fr. W. v., Ägyptische Knotenamulette, s. ARW. VIII. Beiheft (05) gewidmet H. Usener zum 70. Geburtstag.
- † Borchardt, L., Die deutschen Ausgrabungen in Ägypten im J. 1905, s. BAG. IV (05). S.
- † Borchardt, L., Zur Baugeschichte des Amontempels von Karnak. Mit 21 Abb., einem farb. Blatte u. e. Anhang hieroglyphischer Texte. Leipzig 1905. 37 autogr. 9 S. 80 (Unters. z. Geschichte u. Altertumskunde Ägyptens V, 1).



- Bouriant, L., Fragment d'un Manuscrit copte de basse époque ayant contenu les principes astronomiques des Arabes, s. JA X, 4 (04). S. 117—123.
- Breasted, J. H., New light on the History of the Eleventh Dynasty, s. AJSL. XXI (05). S. 163—166.
- Breasted, J. H., The Report of Wenamon, s. AJSL. XXI. (05). S. 100—109.
- Breasted, J. H., The Eleventh Dynasty of Egypte, s. AJSL. XXI. (05). S. 110—114.
- † Breasted, J. H., History of Egypt from the Persian Conquest. New York 1905. 28 + 634 S. 80.
- † Capart, J., Bulletin critique des religions de l'Égypte. (1904). Angers. 1905. 72 S. 80.
- † Carus, P., The conception of the soul and the belief in resurrection among the Egyptians, s. Monist, july 05. S. 409—429.
- † Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Abbas II Helmi, Khédive de l'Égypte, par la direction générale du service des antiquités. I série. Haute Égypte. Tome III. Kom Ombos. 2. partie. Fasc. II. par J. de Morgan, U. Bouriant, G. Legrain, G. Jéquier, A. Barsanti. Vienne 1905. S. 121—248 mit Abb. 40.
- Crum, W. E., I. A Coptic recipe for the preparation of parchment. II. A use for the term „Catholik Church“, s. PSBA XXVII, 5 (june 04). S. 166—172.
- Delaporte, L., Fragments Thébains du nouveau Testament, s. RB, NS., II, 3 (juillet 05). S. 377—397 4 (oct. 05). S. 557—563.
- † Frey, H., Les Égyptiens préhistoriques identifiés avec les Annamites. Paris 1905. 80.
- Foucart, G., Sur la décoration des vases de la période dite de Neggadèh, s. CAJBL mai-juin 05. S. 257—278.
- Gardiner, A. H., The hero of the Papyrus d'Orbiney, s. PSBA XVII, 5 (june 05). S. 185. 186.
- † Guimet, E., Le dieu au Bourgeons, s. Verhandlungen des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 80.
- † Guimet, E., Les stèles à serpents, s. ebds.
- Hall, H. R., Grec mummy labels in the British Museum (cont.), s. PSBA. XXVII, 3 (march 05). S. 83—91; 4 (may 05). S. 115—122; 5 (june 05). S. 159—165.
- Hall, H. R., The XIth dynasty temple at Deir el Bahari, s. PSBA XXVII, 5 (june 04). S. 173—138.
- † Horovitz, J., Spuren griechischer Mimen im Orient. Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von Fr. Kern. Berlin 1905. 105 S. 80.
- James, M. R., Some new coptic apocrypha, s. JThSt. VI, 24 (04). S. 577—586.
- Junker, H., Sprachliche Verschiedenheiten in den Inschriften von Dendera, s. SBA XXXVI (VIII) (20) 27 Juli 05). S. 782—805.
- † Kohlbach, B., Einfluß der bildenden Kunst auf die Religion in Ägypten, Assyrien-Babylonien, Hellas, s. Verhandl. des II. internat. Kongresses f. allgem. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. 80. VIII. 382 S.
- Legge, F., Magic ivories of the Middle Empire. s. PSBA XXVII, 4. (may 05). S. 130—152.
- Legrain, G., The King Sanou or Sechemon and the enclosures of El-Kab, s. PSBA XXVII, 3 (march 05). S. 106—111.
- Legrain, G., Inscriptions from Gebel Abou Gorâb, s. PSBA XXVII, 4 (may 05). S. 129.
- † Leipoldt, J., Didymus der Blinde von Alexandrien. Leipzig 1905. III. 148 S. (7 U. NF. B XIV Heft 3).
- † Mahler, E., Die kosmologischen Anschauungen der alten Ägypter, s. Ver-

- handl. des II. intern. Kongresses f. allgem. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 80.
- † Mallon, A., Documents de source copte sur la sainte Vierge, s. ROCh. X, 2 (05). S. 182—196; 3, S. 251—257.
- † Maspero, Sur la XVIIIe et la XIXe dynastie de Manéthon, s. RAE. 05. S. 13—29.
- † Murray, M. A., The Osireion at Abydos. With sections by J. Gr. Milne and W. E. Crum (Egyptian research account 1903). London 1904. 47 S. 37 Taf. 40.
- Oppel, K., Das alte Wunderland der Pyramiden. Geographische, politische und kulturgeschichtliche Bilder aus der Vorzeit, der Periode der Blüte sowie des Verfalls des alten Ägyptens. 5. umgearb. u. vermehrte Aufl. Mit 290 Abb. u. Karten, sowie 4 Tafeln in Farbendruck. Leipzig 1905. VIII. 497 S.
- † Otto, W., Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, B. I. Leipzig 1905. XIV. 418 S. 80.
- † Papyrus, Hieratische, aus dem kgl. Museum zu Berlin. Herausgeg. von der Generalverwaltung. II. B. (Heft 5—8). Hymnen an verschiedene Götter. Zusatzkapitel zum Totenbuch. Leipzig 1905. IV. 53 Bl. 44 × 34, 5 cm. III. Bd. Heft 9. Schriftstücke der VI. Dynastie aus Elephantine. Leipzig 1905. 25 Bl. 43, 5 × 34, 5.
- † Patrologia Orientalis. Tome II. Fasc. 2. Les apocryphes coptes. — Les évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy, texte copte, traduction française, par R. Revillout. Paris 1905.
- Pellegrini, A., Il libro della respirazione, papiro funerario jeratico del Museo Egizio di Firenze, s. RAL Serie V, vol. XIII (04). S. 87—104.
- † Petrie, W. M., History of Egypt. From 19th to 30th Dynasties. Vol. III. London, Methuen, 1905. 428 pg. With illustr. 80.
- Pier, G. C., An Egyptian Statuette with Sun Hymn, s. AJSL. XXII (05). S. 43—44.
- Pier, G. C., A New Historical Stela of the Intefs, s. AJSL. XXI (05). S. 159—162.
- † Pörtner, C., Sterakult und Tierkult bei den alten Ägyptern, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses f. allgem. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 382 S. 80.
- † Reinach, Th., Papyrus grecs et démotiques recueillis en Égypte. Paris 1905. 243 S. 17 Taf. 80.
- † Reisner, G. A., The Hearst medical papyrus. Hieratic text in 17 facsimile plates in colotype with introduction and vocabulary. Leipzig 1905. VIII. 48 S. 17 Lichtdrucktaf. (Univers. of California Publications. Egypt Archaeology Vol. II).
- † Renouf, P., le Page, Life work, First series. Egyptological and philological essays. Vol. III. by E. Naville and W. H. Rylands. London 1905. 568 S. 80.
- Revillout, E., La sage-femme Salomé d'après un apocryphe copte comparé aux fresques de Baouit et la princesse Salomé, fille du tétarque Philippe, d'après le même document, s. JA X Serie. Tome V, 3 (mai-juin 05). S. 400—401.
- Revillout, E., Le papyrus moral de Leide, s. JA. X Serie. Tome V, 2 (mars-avr. 05). S. 104—249. Tome VI, 2 (sept.-oct. 05). S. 275—332.
- Revillout, E., Un nouvel apocryphe copte. — Le livre de Jacques, s. JA. X Serie Tome VI, 2 (juillet-août 05). S. 113—120.
- Ricci, S. de, Rapport sur une mission en Égypte (1905), s. CAIBL juillet-août 05. S. 507—605.
- Sarce, A. H., Lydian and Karian inscriptions in Egypt, s. PSBA XXVII, 4 (mar 05). S. 123—126.
- † Schäfer, H., Ägyptische Pflüge, Joche und andere landwirtschaftliche Ge-

- Rate, a.** The Annual of the British School at Athens. X. Session 1903/4. London 1905.  
**Sethe, K.,** Urkunden der 18. Dynastie. Teil 1. Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der Hyksosvertreiber und ihrer ersten Nachfolger. Leipzig 1905. II, 78 S. (Urkunden des ägyptischen Altertums. Hrsg. v. Steindorff, Band IV, Heft 1.)  
**Sharpe, S.,** History of Egypt. From earliest times till conquest by Arabs, a. D. 640. 6. ed. 2 vols. London, Bell, 1905. 468. 436 pg. 8°.  
**Steindorff, G.,** The Religion of the Ancient Egyptians. New York 1905. 21 + 178 S. 8°.  
**Urkunden, Ägyptische, aus den Kgl. Museen zu Berlin.** Herausgegeben von der Generalversammlung. Griechische Urkunden. IV B. 3. Heft. (Taf. 33—64). — Koptische Urkunden. B. I Heft 6. 7. B. II Heft 1 (Taf. 163—226. Indices. Taf. 1—18. Berlin 1905. Fol.  
**Urkunden des Ägyptischen Altertums herausg. v. G. Steindorff.** III, 1. Urkunden der älteren Äthiopienkönige. 1. bearbeitet v. H. Schäfer. Siegesinschrift des Pianchi. — Traumstele. Bruchstück. Berlin 1906. Leipzig 1905. 79 authogr. S. Lex. 8°.  
**Wälcken, U.,** Zur Ägyptischen Prophetie, s. Herm. 40, 4 (05). S. 544—560.  
**Apptowitzer, V.,** Genizah-Responsum XXVI in JQR Jan. 1905, s. JQR XVIII, 69 (oct. 05). S. 135—140.  
**Bacher, W.,** Notes on No LXVIII of the JQR, s. JQR XVIII, 69 (oct. 05). S. 146—148.  
**Bacher, W.,** Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoraer. Leipzig 1905. VI. 258 S. 8°.  
**Bacher, W.,** Ein Name des Sonntags im Talmud, s. ZNT V, 2 (05). S. 202.  
**Bacher, W.,** Ein angeblicher Kohelet-Kommentar Saadja Gaon's, s. Z. hebr. Bibliogr. 05.  
**Berliner, A.,** Blicke in die Geisteswerkstatt Raschi's. Vortrag. Frankfurt a. M. 1905. 24 S. 8°.  
**Bischoff, E.,** Jesu und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und Himmelreich in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt. Leipzig 1905.  
**Bleichrode, J.,** Maimonides Commentar zum Tractat Sanhedrin. Abschnitt IV bis V, arabischer Urtext mit . . . hebräischer Übersetzung, deutscher Übersetzung und Anmerkungen. Gießen 1904. 26. 11 S. 8° (Diss.).  
**Bloch, P.,** Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister, s. MGWJ. 49. 3/4.  
**Bächler, Ad.,** La Ketouba chez les Juifs du Nord de l'Afrique à l'époque des Gueonim et les relations des communautés africaines avec la Babylonie et la Palestine, s. REJ. L. avr.-juin 05. S. 145—181.  
**Brody, A. u. Albrecht, אשרי אשרי** Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche. Ausgewählte Texte mit Einleitung, Anmerkungen u. Wörterverzeichnis. Leipzig 1905. XII. 219 S. 8°.  
**Castiglioni, V.,** Mischnaiot. Testo ebraico punteggiato, con traduzione italiana, proemio e note illustrative. Trattato Yoma. Roma 1905.  
**דיוואן די אבן-הסן יהודה-ה-לוי** Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Levi, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter bearbeitet und mit einer ausführlichen Einleitung versehen von H. Brody. B. II: Nichtgottesdienstliche Poesie (Heft III). Berlin 1903. S. 213—334. 8°.  
**Doctor, M., Abram,** Jugendgeschichte des Erzwaters nach der talmudischen Sage. Frankfurt a. M. 1905. VI. 62 S.  
**Friedländer, I.,** The Arabic original of the report of R. Nathan Hababli, s. JQR XVII, 68 July 05. S. 747—761.  
**Ginzberg, L.,** The Talmud student. A lecture Baltimore 1905. 32 S.  
 Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 26. I. 1906.

- Ginzberg, L., Genizah Studies. Geonic responsa (cont.), s. JQR XVII, (oct. 05). S. 102—112.
- † Gitelson, S., Die Zivil-Gesetze der Karäer von Samuel al-Magrebi aus einer Berliner Handschrift herausgeg. Straßburg 1904. 27. 43 S. 8°.
- † Goldziher, L., Mélanges judéo-arabes (suite), s. R.E.J. L. avr.-jan. 05. S. 182—190.
- † Grunwald, M., Zum Raschi-Jubiläum. Etwas über Raschis Einfluß auf die spätere hebräische Literatur. Berlin 1905.
- † Guesnon, A., Talmud et Machzor. Notice sur deux manuscrits hébreux de la Bibliothèque d'Arcas. Paris 1904. 24 S. 4°.
- † Hillesum, I. M., Waar werd Menasseh ben Israel geboren? Amsterdam 1905. 8 S. (Central Blad voor Israëlieten).
- Hirschfeld, H., Note on Genizah fragment XXVI (July 05), s. JQR XVII, 69 (oct. 05). S. 146.
- † Ha-Orah. Ritualwerk, Rabbi Salomo ben Isaak (Raschi) zugeschrieben. 1. Tl. Herausg. nach e. Handschrift des Rabbi Chaim Joseph Daniel Anshel, mit Vergleichungen der Lesarten, Verbesserungen und Zusätze anderer der Handschriften im Besitze der Alliance Israelite Paris und der Bodleiana Oxford (cod. 563 u. 564), sowie der Excerpte, die der Editor des Sefer Ha-Pardes aus e. Handschrift hinzufügte. 2. Tl. nach obenerwähnter Oxford Handschrift (cod. 563). Mit Anmerkungen nebst ausführl. Einleitung versehen von S. Buber. Berlin 1905. VII 167. 231 S. 8°.
- The Jewish Encyclopaedia. Vol. X. Philipson-Samoscz. New York u. London 1905. 685 S. gr. 8°. Vol. XI. Samson-Talmud. New York u. London 1905. 679 S. gr. 8°.
- † Landau, L., Eptre historique du R. Scherira Gaon, traduite de l'hébreu moderne-araméen et commentée avec une introduction. Anvers 1904 XLII 90 S. 8°.
- † Laufer, B., Zur Geschichte der chinesischen Juden auf Grund ihrer Handschriften, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII 302 S. 8°.
- † Leiner, Y. M., סדר עולם Warschau 1905. XVII. 94 S.
- † Levi, I., בית לאבות פירוש על פירי אבות. Jerusalem (1905?).
- † Lewy, J., Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends Breslau 1905. (S. 5—22 des Jahresberichts des Jüdisch-theologischen Seminars).
- † Liber, M., Raschi, un rabbin de la France du Nord au XI<sup>e</sup> siècle. Paris 1905. 30 S. 8°.
- † Luncz, A. M., תלמוד ירושלמי (Jerusalem?).
- † Mackintosh, W., Gleanings from the Talmud, selected and newly translated into English. London 1905. XVI 136 S.
- † Maimonides, Guide for the perplexed; translated by M. Friedländer. New York 1905. 8°. [Reprint]
- Margoliouth, G., Gleanings from the Yemenite liturgy, s. JQR XVII, (July 05). S. 690—711.
- † משנה כספי. Weitere zwei Schriften des R. Joseph ibn Kaspi. Die beiden Pentateuchkommentare Tirath Keseph (oder Sefer Hassod) und Mazref Keseph. Nach Handschriften zum erstenmale herausg. mit textkrit. u. erläuternden Bemerkungen v. I. Last. I. Heft. Preßburg 1905. X. 176 S. 8°. — II. Heft. 2 Hefte. IX. 331 S.
- † Mischnatraktate, ausgewählte in deutscher Übersetzung. 1) Joma. I. Mischnatractat „Versöhnungstag“ ins Deutsche übersetzt u. unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen v. P. Fiebig. Tübingen 1905. VII 34 S.
- Monumenta Judaica, herausg. v. A. Wünsche, W. Neumann, M. A. Schaller, prima pars. Aramaica. I. Abt. Das Targum des Onkelos. I. (Prolegomena). Wien u. Leipzig 1905. Groß 8°.

L., Rabbi Nathans System der Ethik und Moral (אבות ודברי נתן) zum übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Frankfurt a. M. 1905.

173p. Sammelband kleiner Beiträge aus alten Handschriften zum herausg. vom Vereine „Dobhebbhe Sifthe Jeschenim“, Husiatyn 80 [1. Kommentar des Pittum Haketoret des David Kimchi, 2) der 13 Middot des R.-Jakob(?), 3) Tosefta zum Targum der Pro-Hagiographen nach einem afrik. MS.].

Der Kommentar des Salomo b. Isaak über den Pentateuch. Nach ten, seltenen Ausgaben und dem Talmud-Kommentar des Verfassers erer Rücksicht auf die nachgewiesenen Quellen kritisch hergestellt rliner. 2. ganz umgearb. Aufl. Frankfurt a. M. 1905. XXIV,

, Deux lignes de comptabilités, s. RÉJ. L. avr. juin 05. S. 264.

L., Der Mischneh Thorah, ein System der mosaisch-talmudischen re. Zur Erinnerung an den siebenhundertjährigen Todestag Ma- en 1905, 229 S. 80 im XII. Jahresbericht der israel. theol. Lehr- Wien.

rief, P., A Kabalistic Charm, s. PSBA. XXVII, 6 (nov. 05).

2.

Le Seder Olam avec commentaires de Jakob Emden, Elie de Y. M. Leiner. Warschau 1904. XVII 94 S. 80.

Recueil de petits midraschim, complets ou fragmentaires, pub- des mss. et diverses éditions par S. A. Wertheimer. Jérusalem 23 S. 80.

Chidusche Rabbi Aron Halevy aus Barcelona. Husiatyn 1904.

D., A propos du commentaire biblique de Léontin, s. RÉJ L. avr. 263.

neider, M., Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken chriften zusammengestellt. I. Abt. Bibliographie der hebräischen Frankfurt a. M. 1905. XII. 190 S. 80.

Der babylonische. Herausgegeben nach der Ed. princ. (Venedig ), nebst Varianten der späteren von S. Lorja u. I. Berlin revigabe u. der Münchener Handschrift, möglichst wortgetren über- mit kurzen Erklärungen versehen v. L. Goldschmidt B. VI. 3. Der Tractat Baba Mzia (Mittlere Pforte). 2 Hälften. Berlin 1905.

J., Der Einfluß Gazâlis auf Chisdai Crescas. Frankfurt a. M. 80. (als Diss. Erlangen 1905, 76 S.)

J., Notes on the Jews in Fustât from Genizah Cambridge docu- QR XVIII, 69 (oct. 05). S. 1—39.

iner, H., Der Talmudbauer und Anderes. Berlin 1905.

A., Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei. Herausgegeben nden Bemerkungen über orientalische Parallelen der Litanie om- rum, s. OChr. IV, 1. S. 98—120.

ann, C., Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chresto- Glossar. 2. verm. u. verbesserte Aufl. Berlin 1905. XVI. 144. ) V).

C., Evangelion Da Mepharreshe: the Curetorian Version of the els with the readings of the Sinai Palimpsest. New York 1905. + 556, 8 + 322 S. 40.

3., La prétendue chronique de Maribas le Chaldéen, s. JA. X Série (mars avr. 05). S. 251—264.

- Chabot, J. B., Narsai le docteur et les origines de l'École de Nisibe, *Revue de la Chronologie de Barhadbešabba*, s. JA. X Série Tome VI, 1 (juillet 1905). S. 157—178.
- † Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166—1199), éditée pour la première fois et traduite en français par J. B. Chabot, *Revue de la Chronologie de Barhadbešabba*, II fasc. III Paris 1904. 40. S. 353—464 (texte syriaque) et 321—547 (traduction et tables).
- † Dalman, G., Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelos-Targum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume. 2. Aufl. vermehrt und vielfach umgearbeitet. Leipzig 1905. XVI. 419 S. 80.
- Fränkel, S., Zu Zeitschrift 58 S. 594. Z. 6. I. *מסכתא*. II) *אבותא*, s. ZNW 59, 2 (05). S. 252.
- † Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis. Ed. P. Bedjan. Tom. I. Leipzig 1905. XVII 839 S. 80.
- Johns, C. H. W., Note on the Aramaic papyrus from Elephantine, s. *PSA* XXII, 5 (june 05). S. 187. 188.
- † Lidzbarski, M., Das Johannesbuch der Mandäer. I. Teil. Text. Gießen 1905. II, 291 S. 80.
- † Merx, A., Die 4 kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung der syrischen vom Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. II. Erläuterungen. 2. Das Evangelium Marcus und Lucas. Berlin 1905.
- † Narsai Doctoris Syri homiliae et carmina primo edita cura et studio D. Alphonsi Mingana. Mausilii I et II. 1905. XIX 770 S.
- Nau, F., Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse (*Exégèse biblique*), s. OChr. 05, 2 S. 197—208; 3. S. 258—282.
- Nau, F., Rabban Daniel de Mardin, auteur syro-arabe du XV<sup>e</sup> siècle, s. OChr. 05, 3. S. 314—318.
- † Neumark, M., Lexikalische Untersuchungen zur Sprache der jerusalemischen Pentateuch-Targume. 1. Heft. Berlin 1905. 48 S. 80.
- Sachau, E., Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkestan, s. SBA 45/47 (05). S. 964—78.
- Schulthess, F., Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajyaden-Moschee zu Damaskus, bearbeitet und herausgegeben. Berlin 1905. 138 S. Mit 5 Tafeln in Lichtdruck. 80 (AGG, NF. VIII).
- † Strack, H. L., Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch. 4. sorgf. verbess. Aufl. Leipzig 1905. 40. 60 S. 80.
- Ter-Minassiantz, E., Aram Datians syrische Pešitta-Handschrift des Neuen Testaments in Etschmiadsin, s. ZNW VI, 3 (05). S. 282—284.
- (Wagner, R. — so nur auf dem Heftumschlag u. i. Register, v. G.), drei syrische Evangelienhandschriften in Moskau, s. ZNW VI, 3 (05). 284—292.
- Wildeboer, G., De tekst der syrische Evangelien, s. ThSt 05.

'Abd el 'Aziz Zenagui, Récit en dialecte Tlemcénien, s. JA. X, 4 (04). S. 45—116.

† Abdul-Mamoon Sohraworthy, Toleration in Islam, s. Verhandl. des II intern. Kongresses f. allg. Religionsgeschichte in Basel, 30. Aug. bis 2. Sept. 1904, Basel 1905. VIII. 382 S. 80.

Amedroz, H. F., On a Dirham of Khusru Shah of 361 a. H. etc., JAS. jah 05. S. 471—484.

Anastase, P., L'origine des deux mots arabes *جربال* et *زرجون*, s. AN VIII 15 (1. août 05). S. 703—706.

- , P., Quelle religion professait Amrou 'I Quais?, s. ALM. VIII, 19 (05). S. 886—891; 20 (15. Oct. 05) 949—954.
- my, M., Observations critiques sur un article de P. Pourrière intitulé sur le langage vulgaire d'Alep, s. JA. X Série Tom VI, 2 (juillet 05). S. 179—186.
- ., Deux manuscrits d'une version arabe inédite du recueil des sept JA. X Série. II (03). S. 43—83.
- S., Manuscrits berbères du Maroc, s. JA. X Série Tome VI, 2 (sept. 05). S. 333—36.
- , L., La version arabe de Kalllah et Dimnah d'après le plus ancien texte arabe daté. Beyrouth 1905. LXVIII, 260 S. 4°.
- , L., Traité inédit de Boûlos ar-Râheb, évêque de Sidon, sur le dogme du Christ, publié, s. ALM. VIII, 12 (15 juin 05). S. 552—558; 13 (1 juillet 05). S. 594.
- , L., La légende arabe de St. Alexis dans la poésie populaire d'après les manuscrits, s. ALM. VIII, 14 (15. juillet 05). S. 650—658.
- , L., Le prétendu Mazdéisme d'Amrou 'I Quais, s. ALM. VIII, 21 (15. juillet 05). S. 998—1006.
- ton, O., Further note on Musulman coins collected by Mr. G. P. Tatum, s. JAS. July 05. S. 547—554.
- , Die anonyme Schrift „Abhandlung über den Glauben der Syrer“ gegeben, s. OCh. IV, 1 (04). S. 28—97.
- ettes, Étude sur la musique arabe, s. JA. X, 4 (04) 365—422.
- Scriptorum Christianorum orientalium. Scriptores Arabici. — Synaxar Alexandrium. T. I fasc. 1. edidit L. Forget. Beyrut 1905. 139 S.
- bourg, H., Opuscules d'un Arabisant (1868—1905). Paris 1905.
- urg, H., Une inscription yéménite, nouvellement entrée au musée du Louvre, s. CAIBL mars avr. 05. S. 235—242.
- bourg, H., Le culte de la déesse Al'Ouzâ dans l'ancienne Arabie avant le 300 de notre ère, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses f. allg. Gesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel 1905. VIII. 80.
- le Ahtal. Reproduction photolithographique du manuscrit de Bagdad et variantes par A. Salhani. Beyrouth 1905.
- G., Un chapitre d'astrologie arabico-malgache, s. JA. X Série Tome VI, 2 (sept. oct. 05). S. 193—274.
- d, G., Un texte arabico-malgache du XVII<sup>e</sup> siècle transcrit, traduit et annoté. Paris 1904 [Tiré des Not. et Extr. t. XXXVIII].
- A., أبو بل وأخلف, s. ZDMG 59, 3 (05). S. 720.
- A., Zu de Goeje, Anzeige des Ibn Saïd (oben S. 377 ff.), s. ZDMG 59, 3 (05). S. 452—455.
- A., Zu فقول (Bd. 58, 875), s. ZDMG. 59, 2 (05). S. 456.
- , A., Ventures among the Arabs. Boston 1905. 291 S. 12°.
- , G., Il „Zâd al Musâfir“ di Ibn al Gazzâr in un ms. Greco-Corsiniano (ms. Bibl. Vat. Gr. 1611, fol. 100v), s. RAL Seria V, vol. XIV fasc. 1—4 (1905). S. 29—50.
- , A., Proverbes vulgaires sur les mois et les saisons, s. ALM. VIII, 15 (1 août 05). S. 664—668. 15 (1 août 05). S. 687—692.
- er, L., Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahren, s. Preuß. Jahrb. 05. S. 274—300.
- , J., Une famille de médecins chrétiens à la cour des Abassides, s. ALM. VIII, 23 (1 Déc. 05). S. 1097—1105.
- G., Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch. Leipzig 1905. VIII. 124 S. 8°.

- † Graf, G., Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (bis zum Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literar-historische Skizze. Freiburg i. B. 1907. XII. 74 S. (Straßburger Theol. Studien VII, 1) 8°.
- Graf, G., Die arabische Vita des hl. Abramios, s. Byzant. Zeitschr. XIV 05. S. 509—518.
- † Grünert, M., Arabische Lesestücke, zunächst für Vorlesungswechsel zusammengestellt. 2. Heft „Arabische Prosa“. Text u. Glossar. Prag 1905. III. 54. 150 S.
- Guignes, P., Les noms arabes dans Sérapion, „Liber de simplici medicina“, Essai de restitution et d'identification de noms arabes de médicaments au haut moyen âge, s. JA. X Série Tome V, 3 (mai juin 05). S. 473—546, Tome VI, 1 (juillet-août 05). S. 49—112.
- Hamy, E. T., Note sur quelques antiquités découvertes par M. E. T. Guignot dans les vallées de la Sousfana et de la Saoura, s. CAIBL. may juin 05. S. 249—253.
- † Hausheer, L., Die Mu'allaka des Zuhair mit dem Kommentar des Abi Ghalib Ahmad Ibn Muhammad An-Nahhas. Nebst einer Einleitung und Anmerkungen herausg. Berlin 1905. 33, 35 S.
- Heil, J., Al-Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten, s. ZDMG. 59, 3 (05). S. 589—621.
- Hirschfeld, H., The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Tenth article), s. JQR XVII, 68 (July 05). S. 712—725, XVIII, 69 (oct. 05). S. 113—120.
- Horowitz, J., Zu Kumait's Häsimijjat, s. ZDMG 59, 2 (05). S. 375.
- Huart, Cl., Une nouvelle source du Qorân, s. JA. X, 4 (04). S. 125—167.
- Huart, Cl., Wahb ben Monabbah et la tradition judéo-chrétienne au Yémen, s. JA X, 4, (04). S. 331—350.
- Huart, Cl., Les anges Charâhil et Harâmil, s. JA. X. Série Tome V, 2 (mars avr. 05). S. 363—364.
- Huart, Cl., فؤاد—فور, s. JA. X Série Tome V, 2 (mars avr. 05). S. 364—366.
- Huart, Cl., Le rationalisme musulman au X. siècle, s. Verhandl. des II. intern. Kongresses für allgem. Religionsgesch. in Basel 30. Aug. bis 2. Sept. 1904. Basel VIII. 382 S. 8°.
- † Huart, Cl., La classification des consonnes chez les Arabes du VIII. siècle. Mem. de la Soc. de Linguist. de Paris. XIII, 4). Paris 1905. 28 S. Gr. 8°.
- † Ibn Isfandiyyâr, An abridged translation of the history of Tabaristân compiled about A. H. 613 (A. D. 1216). By E. G. Browne. Leiden 1905. XIV. 356 S. 8°.
- Khuda Bakhsh, S., Saifuddin Bakharsî, s. ZDMG 59, 2 (05). S. 345—354.
- † Krcsmárik, I., Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei, Leipzig 1905. 139 S. 8° (Aus ZDMG).
- † Landberg, Comte de, La langue arabe et ses dialectes. Communication faite au XIV. congrès international des Orientalistes à Alger. Leide 1905. 84 S. 8°.
- † Löhr, M., Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem nebst Texten u. Wörterverzeichnis. Gießen 1905.
- † Margoliouth, D. S., Mohammed and the Rise of Islam. London u. New York 1905. 26 + 481 S. 12°.
- Margoliouth, S., Indices to the Dīwān of Abū Tammam, s. JAS oct. 05. S. 763—789.
- Marta, G., Contributions à la grammaire arabe, s. AIM VIII, 14 (15 juill. 05). S. 647—650.
- Marta, G., Redondances grammaticales en arabe, s. AIM. VIII, 16 (15 août 05). S. 746—753.



- , Geschichte der Wunder Muhammeds, s. Verhandl. des II. intern. es f. allg. Religionsgesch. in Basel 39. Aug. bis 2. Sept. 1904. 15. VIII. 382 S. 8°.
- B., Arabic palaeography, a collection of Arabic texts from the first of the Hidjra till the year 1000. Halle 1905. Gr. Fol. 2 Tl. u. 188 ktaf. 47 × 33 cm.
- ski, C. de A., Le dialecte berbère de R'edamès. Paris 1904. 34 S. 8° (Publication de l'École des lettres d'Alger).
- nadis 'Uбайдاللهي F. dicti Sibṭ Ibn al Tā'widhi carmina, ex codicibus edita et vocalibus indicibusque instructa a D. S. Margo. Halle 1905. VIII. 518 S. 8°.
- , The, of Iarīr and Al-Farazdaq, edited by A. A. Bevan. Vol. I. 1905. 14. 4. 160 S. Fol.
- gia Orientalis. Tome I, fasc. 3. Le Synaxaire arabe jakobite, inédit, traduction française par R. Basset. Paris 1905. fascicule 1 of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. II: Peter Ijāmīn I (661). Arabic text, edited, translated and annotated by s. Paris 1905. S. 383—518. Gr. 8°.
- P., Historia S. Abrami ex apographo arabico, s. Anal. Bolland. Jul. 05.
- des Arabes de l'Algérie et du Maghreb, recueillis, traduits ex com. Mohammed ben Cheneb. Tome I. Paris 1905. III. 302 S. 8°.
- , M. G., Historia de Murcia Musulmana. Zaragoza 1905. XII. 8°.
- K., Der Codex Arabicus Monacensis Aumer 238. Eine spanisch-Evangelienhandschrift. Jena 1905. 59 S. 8° (Diss.)
- , Un texte Arabe inédit pour servir à l'histoire des chrétiens de s. Bull. de l'Inst. franç. d'archéologie orient. Caire tome III.
- du Moulin. L'Islam ou la résignation à la sainte volonté de Dieu ammad Adil. Paris 1905. 16°.
- from the Prolegomena of Ibn Khaldun, with notes and an English glossary by Duncan B. Macdonald. Leyden 1905. VI.
- L., Der arabische Dialekt von Mōsul und Mārdīn. Leipzig 1905. 8° (aus ZDMG).
- neider, M., Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen des 17. Jahrhunderts. B. Übersetzungen von Werken bekannter deren Übersetzer unbekannt oder unsicher sind. Wien 1905. 108 S.
- ige, G., The Lands of the Eastern Caliphate, Mesopotamia, Persia and Asia from the Moslem Conquest to the time of Timur. London 1905. 18 + 536 S. 8°.
- W. S. C., Original sources of the Quran. London 1905. 288 S. 12°.
- n, F. du Pre. Elementary Arabic Grammar. Edited by R. A. on. London 1905. 242 S. 8°.
- C., The Missing Pages of an Old Arabic Anthology [Maṣārif-al-AJSL. XXI. (05). S. 232—237.
- , Die Behandlung des Hamza-Alif im Arabischen, besonders nach s. von Az-Zamahšari und Ibn Al-Anbārī. Berlin 1905. 63 S. 8°.
- , E. H., Hellenism and Muhammadanism, s. JAS July 05. S. 527—533.
- re, I. S., The spoken Arabic of Egypt. Grammar, exercises, vocabulary revised and enlarged ed. London 1905.
- Die Grammatik (Al Gumal) des Zaggāgi. Mit besonderer Berücksichtigung der dichterischen Belegstellen nach den Handschriften von Berlin ig. Jena 1905. 46 S. (Diss.).

Yule, G. U., A rock-cut Himyaritic inscription on Jabal Jehaf, in the Aden Hinterland, *s. PSBA XXVII*, 4 (may 05). S. 153—155.

- 
- † Bibliotheca Abessinica ed. by E. Littmann. I. The legend of the queen of Sheba in the tradition of Axum, by the Editor. II. The text of the Ethiopic version of the Octateuch by I. O. Boyd. Leiden 1905. XI 40, 30 S. 8°.
- † Mondon-Vidailhet, C., *Chronique de Théodoros II, roi des rois d'Éthiopie (1853—1868), d'après un manuscrit original, texte abyssin (amharique) et traduction.* Paris 1905. XIV. 98 S. 8°.
- † Paez, P., *Historia Aethiopiae. Liber I et II.* Rom 1905. XII 644 S. 1 Taf. (Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX curante C. Beccari, S. J. vol. II).
- † *Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti, a saec. XVI ad XIX, curante C. Beccari.* I. Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII, con otto fac-simile e due carte geografiche. Roma 1903. X 519 S. 4°.
- Rossini Conti, C. di, Il „Nagara Galla“, *s. RAS, Serie V, vol. XIII* (op.) S. 307—322.
- † *Vita de Santo Abunafre. Versão ethiopica publicada por Fr. M. I. Pereira.* Lisboa 1905. 26 S. 8°.
-

## Aaron und die Aaroniden

von

Privatdozent Lic. Dr. Westphal in Marburg.

Aaron gehört zu denjenigen Persönlichkeiten im alten Testament, deren Bedeutung und Ansehen in demselben Maße wächst, als die wirkliche Erinnerung an die irdische Existenz sich naturgemäß verlieren mußte. Die jüngeren und jüngsten Quellen des Testaments wissen uns von Aaron weit mehr zu berichten als die älteren. Das hängt aufs engste zusammen mit der Wandlung der Auffassung von der Legitimität der jerusalemischen Priestergelechter. Noch Hesekiel machte die Berechtigung zum jerusalemischen Priesterdienst abhängig von der Abstammung von Aaron als dem letzten priesterlichen Ahn, erst später verfiel man darauf, die priesterliche Ahnenreihe bis auf Aaron zurück zu verfolgen und die Legitimität der Priester auf Abstammung von Aaron begründen. In den wachsenden Ansprüchen der späteren „Söhne Aarons“ sind die Motive für die geflissentliche Verherrlichung ihres Vorfatters ausreichend gegeben. Gleichwohl aber haben wir es doch auch als wahrscheinlich anzunehmen, daß die Voraussetzungen für einen solchen Personenkult des Aaron in älteren mehr oder minder historischen Traditionen über ihn und sein Geschlecht zu finden sind. Man knüpfte an eine Größe der Vergangenheit an, deren Ansehen und Name genügte, um die eigenen Ansprüche auf Legitimität zu stützen.

Es wäre also wohl eine interessante Aufgabe, in der Bibel selbst nach Material zu suchen, das uns über die älteren Traditionen über Aaron aufkläre und die in späterer Zeit zu konstatierende Hochachtung zu stützen.

schätzung Aarons begreiflich machte. Oort, in seiner Schrift de Aäronieden (Theol. Tijdschrift XVIII S. 289—335), beantwortet die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung Aarons dahin, daß er der Stammvater der nordisraelitischen Priestergeschlechter gewesen sei, die nach der Kultusreform in Jerusalem mit den Zadokiten um die Berechtigung zum Priesterdienst am Tempel rangen. „Söhne Aarons“ wurde dann nach Beendigung dieses Legitimitätsstreites der gemeinsame Name für die Zadokiten und diejenigen Höhenpriester, die in Jerusalem zugelassen waren. Die Zadokiten, die ursprünglich ihre Abkunft von Elieser, dem Sohne des Mose ableiteten, wurden nun künstlich auch zu Aaroniden gemacht, indem durch eine *pia fraus* Eli'ezer ben Moše in El'azar ben Aharon umgewandelt wurde (S. 325 ff.). Daß der Name Aaron den Namen Mose verdrängte, beruht nach Oort darauf, daß das Gesetzbuch des Esra von einem ursprünglichen Priester des Nordreiches, der sich der neuen Ordnung angeschlossen hatte, verfaßt ist.

Diese These scheint mir in der sonst so scharfsinnigen und überzeugenden Erörterung Oorts der schwächste Punkt zu sein. Die Meinung, daß Aaron in Israel etwa dieselbe Rolle gespielt habe, wie Mose in der Tradition Judas, setzt m. E. einen viel zu scharfen Gegensatz zwischen Nord- und Südreich voraus, und auch die Ableitung der Zadokiten von Mose ist höchst unwahrscheinlich, zumal sich sonst nicht die geringste Spur einer solchen erhalten hat (vgl. auch die Widerlegung bei Abr. Kuenen: *Gesch. des Jahwepriestertums in Gesammelte Abhandlungen zur bibl. Wissenschaft*, deutsch von K. Budde 1890, S. 493 ff.). Es wird sich verlohnen, noch weiter zurückzugehen und die jüngeren und älteren Überlieferungen über Aaron auf etwaiges quellenhaftes Material zu untersuchen, um möglicherweise einen historischen Kern herauszuschälen, und, falls sich ein solcher ergäbe, den Entwicklungsgang zu verfolgen, den die Tradition über Aaron bis zu seiner Höhenpriesterwürde genommen hat.

Diejenige Quellschrift, in der Aaron zuerst eine zentrale Stellung einnimmt, ist Pg. Diese Quelle ist im Ex., besonders zu Anfang, ziemlich lückenlos erhalten, die einzelnen Abschnitte schließen sich

gut aneinander an und weisen charakteristische Unterschiede von J und E auf. Danach ist Aaron der ältere Bruder des Mose (7, 7) und aufs engste mit an der Führung des Volkes aus Ägypten und durch die Wüste beteiligt und in fast allen Maßnahmen und Verrichtungen des Mose Begleiter und rechte Hand. Die meisten Offenbarungen Gottes ergehen an Mose und Aaron gemeinsam (7, 8; 9, 8; 12, 1 ff. u. a.), Aaron erscheint neben Mose als der Heerführer des Volkes (Nu. 1, 3; 2, 1 u. a.), die so häufig zum Ausbruch kommende Unzufriedenheit und Empörung des Volkes richtet sich in gleicher Weise gegen Mose und Aaron (Ex. 16, 2, Nu. 14, 2; 16, 3; 17, 6); Aaron beteiligt sich mit Mose an der Zählung und Ordnung des Volkes (Nu. 4, 1—17) und hält mit Mose Gericht ab (Nu. 15, 33).

Wir finden also nach Pg in Aaron vereint die Eigenschaften eines Propheten, Heerführers und Richters, alles Eigenschaften, die er mit Mose gemein hat. Eine selbständige Rolle gegenüber Mose spielt Aaron nur in zweifacher Beziehung: er ist einmal der Sprecher (שׁוֹמֵר) des Mose, d. h. der Vermittler zwischen Mose einerseits und Pharao bzw. dem Volke andererseits (Ex. 7, 1 f.), und zweitens: Aaron ist der erste, von Mose auf Jahves Geheiß geweihte und gesalbte Hohepriester (Ex. 28, 1).

In der Praxis besteht diese Rolle Aarons als „Sprecher“ Moses nur darin, daß er die Befehle, die Gott an Mose, oder Mose und Aaron, erteilt, ausführt. Dabei ist nun aber sehr auffallend, daß die dem Aaron hier zugewiesene Aufgabe im Verlaufe der Erzählungen mehr und mehr ignoriert wird. Während sich zu Anfang die fast zur stereotypen Formel gewordene Wendung: „Da sprach Jahve zu Mose: Befiehl Aaron: Nimm deinen Stab und recke deine Hand aus“ mehrfach findet (Ex. 7, 19; 8, 1. 12), so vollführt bereits Mose das Wunder, wodurch die nach dem heutigen Textbestande sechste Plage (Ex. 9, 8—12) herbeigeführt wird, allein (vs. 10), obwohl Aaron anwesend ist (vs. 8). Ebenso vollzieht Mose auch das letzte und größte Wunder, die Trockenlegung des Schilfmeeres, allein, ohne Assistenz des Aaron. Hier finden wir bereits die Formel: „Jahve sprach zu Mose: Hebe deinen Stab

auf und recke deine Hand aus“ (Ex. 14, 15 f.), ohne daß zureichende Gründe für die Annahme einer anderen Quelle vorlägen. Im weiteren Verlauf führt Mose alle Handlungen, die eigentlich zum Resonanz Aarons gehören, allein aus, und Aaron wird völlig zum stummen Doppelgänger des Mose.

Da nun eigentlich die Tätigkeit des „Sprechers“ des Mose nicht darin bestehen kann, daß er nur der stumme Ausführer der Zauberkünste ist, die Mose ihm befiehlt, und da ferner mit jener Mittlerrolle Aarons kein rechter Ernst gemacht, dieselbe vielmehr zum Schluß völlig ignoriert wird, so liegt der Schluß nahe, daß die Beteiligung des Aaron nur auf künstlicher Eintragung beruht — in der Absicht, ihm eine gewisse selbständige Rolle neben Mose zu vindizieren. Es fragt sich nun, ob diese Eintragung auf das Konto von Pg zu setzen ist, oder ob sie sich schon in den von P benutzten Vorlagen nachweisen läßt. Wir werden nach der Untersuchung der Parallelerzählungen bei JE auf diese Frage zurückkommen (S. 228 f.), und uns vor der Hand damit begnügen festzustellen, daß wir uns ein konkretes Bild von der Persönlichkeit des Aaron bislang nicht machen konnten, und daß sich keine Spur von quellenhaftem Material, betreffend die Person des Aaron findet.

Auch in seiner Eigenschaft als Hoherpriester tritt seine Persönlichkeit hinter seiner geistlichen Würde völlig zurück. Aaron läßt alles mit sich geschehn, was Mose auf Grund des göttlichen Geheißes an ihm vollzieht, oder, richtiger ausgedrückt, es werden alle Momente, die die hohepriesterliche Würde der nachexilischen Zeit ausmachen, einfach auf die Figur des Aaron übertragen. Nur einmal ist von einer Versündigung Aarons gegen einen göttlichen Befehl die Rede (Nu. 20, 12. 24), es ist aber den exegetischen Künsten bis jetzt nicht gelungen, festzustellen, worin eigentlich die Versündigung Aarons bestanden habe. Die Tat selbst wird anfallen sein; daß aber auch sie schwerlich eine menschliche Sünde an Aaron aufdecken würde, läßt sich daraus schließen, daß auch Mose wiederum dieselbe Ungehorsamstat begangen hat. Auch in diesem Zusammenhange scheint die Erwähnung Aarons :

Ertragung zu beruhen, denn die eigentlich handelnde Person ist **er** (vs. 9 und 11), obgleich der göttliche Befehl an Mose und von **er** ergangen ist (vs. 7).

Was uns in Pg von Aaron entgegentritt, ist also nicht eine **er** fassbare Individualität, nach menschlichen Maßen gemessen, sondern eine Art konstruierte Größe, ohne Fleisch und Blut. Nur in **er** negativer Beziehung liegt ein selbständiger Zug vor, nämlich der, **er** bei Pg die übergeordnete Stellung des Mose über Aaron **er** wahrt bleibt. Die unantastbare Autorität des Mose stellt auch **er** Aarons Hohepriesterwürde in Schatten: Das Verhältnis Moses zu **er** Aaron ist wie das Jahves zu seinem Propheten (Ex. 7, 1, wo die **er** inite ursprüngliches Aaron für Pharao verlangt, s. bei Baentsch St.); dagegen verkehrt Jahve nur mit Mose von Angesicht zu **er** Angesicht, nur ihm offenbart Gott das Gesetz während seines vierzig-**er** tigen Aufenthaltes auf dem Berge Sinai, und bei der Rückkehr **er** Mose vom Berge fürchtet sich Aaron wie das Volk, dem Mose **er** nahen wegen des Lichtglanzes auf seinem Angesicht (Ex. 34, 29f.).

Eine noch spätere Zeit, als deren Repräsentanten uns Px, d. i. **er** s gemeinsame Siegel der Verfasser zu Zusätzen und Erweiterungen Pg, und R, die letzten Redaktoren des Hexateuchs, bekannt **er** d, verrät die ausgesprochene Tendenz, die Bedeutung Aarons **er** rjenigen des Mose immer mehr anzunähern. Nicht nur in den **er** schnitten, in denen P auf alten Quellen fußt, wie in den Aus-**er** gssagen, sondern auch in Partien, in denen P selbständig auf-**er** tt, besonders in den gesetzlichen Bestimmungen, begegnet uns **er** s Erscheinung, daß eine von Mose und Aaron gemeinsam be-**er** nennene Handlung, oder ein an beide ergangener Befehl nur von **er** ose allein weiter fortgesetzt oder befolgt wird. So heißt es, um nur **er** ige Beispiele anzuführen, Nu. 1, 2 f.: Gott sprach zu Mose: Alles **er** iegstüchtige nehmt ihr auf, du und Aaron, und vs. 19: Mose tat, **er** e ihm Jahve befohlen hatte, und er musterte sie in der Steppe am **er** nai. Die sogen. Reinheitsgesetze Lev. 11—15 werden z. T. dem Mose **er** ein (12, 1 und 14, 1), z. T. dem Mose und Aaron (11, 1; 13, 1; 14, 33; 15, 1) **er** itgeteilt, ohne daß sich ein plausibler Grund für diese Unterschied-**er** heit aus dem Inhalte der betreffenden Vorschriften entnehmen ließe.

Auch in diesen Abschnitten beruht also die Erwähnung Aarons auf Eintragung, wir haben hier deutliche Anzeichen einer über das hinausgehenden Verselbständigung Aarons. Ein charakteristisches Beispiel einer solchen liegt auch in Nu. 16 vor: während sich nämlich nach Pg die Empörung der Qorahiten gegen die nach ihrer Meinung angemessene besondere Heiligkeit des Mose und Aarons richtet (vs. 3), gewinnen wir aus den vs. 11 und 16f. den Eindruck, daß sich der Aufruhr hauptsächlich gegen die geistliche Sonderstellung des Aaron allein wendet; vs. 11 heißt es: „Was ist es, daß ihr gegen Aaron murret?“ und vs. 16f. werden Vorbereitungen getroffen zu einem Gottesgericht zwischen den Qorahiten und Aaron.

Zweimal erfolgt eine Gesetzesmitteilung von Jahve an Aaron ohne Vermittlung des Mose, nämlich Lev. 10, 8 in einem Abschnitte, der von Wellhausen als ein Nachtrag zum Nachtrage bezeichnet wird (Comp. des Hexat.<sup>3</sup> S. 147), und Nu. 18, 1. 8. 20, in einem Kapitel, das sich seinem Inhalte nach als zu Pg gehörig verstehen ließe; in diesem Falle ist ein sachlicher Grund für die Bevorzugung Aarons allerdings nicht ersichtlich.

Ein sehr junges Stück ist endlich Lev. 10, 16—20, ein redaktioneller Abschnitt mit dem Zwecke, einen zwischen Lev. 4 und 9 bestehenden Widerspruch auszugleichen (cf. Wellhausen a. a. O. S. 136); hierin finden sich zwei für die in späterer Zeit dem Aaron zuteil gewordene Würdigung charakteristische Merkmale: einmal werden für eine Verfehlung, für die nur der Hohepriester in letzter Instanz verantwortlich gemacht werden kann, nur Aarons Söhne, nicht Aaron selbst, von Mose zur Rede gestellt, und sodann erteilt im Anschluß daran Aaron dem Mose eine Belehrung in kultischen Dingen, der Mose sich fügt. In den jüngsten Bestandteilen des Pentateuch ist also die heilige Person Aarons unantastbar und Mose an Kenntnis kultischer Dinge überlegen.

Als das Ergebnis unserer bisherigen Feststellungen können wir die Tatsache anführen, daß wir aus den so zahlreichen Nachrichten des P und seiner späteren Bearbeiter über Aaron auch nicht den geringsten Stoff zur Zeichnung eines historisch glaubwürdigen Bildes seiner Persönlichkeit gewinnen, sie sind nichts anderes, als



= in verschiedenen Variationen vorliegende Projektion des  
 teren Hohenpriestertums in die Anfangszeit der Geschichte  
 zels zurück. Es bleibt lediglich die dunkle Vermutung, daß diese,  
 so weitschichtigem Apparat durchgeführte, Fiktion wenigstens  
 eine zu irgend einer Zeit einmal berühmt gewesene Persönlich-  
 t anknüpfte.

## II.

Halten wir dem gegenüber das Bild Aarons, wie es uns aus  
 a alten Quellen des Pentateuchs entgegentritt. In E begegnet  
 s Aaron zuerst an unverdächtiger Stelle Ex. 15, 20, in den  
 deren Abschnitten in JE beruht die Erwähnung Aarons, wie  
 zher festgestellt werden wird, auf Eintragung. Ex. 15, 20 heißt  
 „Die Prophetin Mirjam, Aarons Schwester, nahm die Pauke  
 · Hand“ usw., es folgt dann das bekannte kurze, aber alter-  
 nliche „Lied der Mirjam“. Aaron wird hier also als bekannte  
 rönlichkeit vorausgesetzt, Mirjam dagegen neu eingeführt. Wenn  
 ztere hier durch den Zusatz „Schwester Aarons“ näher bezeichnet  
 d, so ist m. E. die Annahme unumgänglich, daß sie nach E  
 ht für eine Schwester des Mose, und mithin auch Aaron nicht  
 einen Bruder des Mose gehalten wurde. Die Nichterwähnung  
 i Mose ist hier ein wichtiges argumentum ex silentio, und nicht  
 ra aus dem untergeordneten Verhältnisse des Geschwisterpaares  
 Mose oder daraus, daß Aaron nur als der ältere Bruder ge-  
 nt wäre, zu erklären — schon die überragende Bedeutung des  
 se macht diese letztere Annahme unwahrscheinlich. Auch die  
 sicht Knobels u. a., daß Aaron und Mirjam aus einer früheren  
 e des Vaters des Mose stammen, läßt sich durch Ex. 2, 1 ff. (E)  
 ht stützen. Freilich hat Mose, der erstgeborene Sohn aus der Ehe  
 i dort erwähnten Levitenpaares, nach vs. 4 und vs. 7 eine ältere  
 hwester, aber man sollte erwarten, daß von einer früheren Ehe  
 an wenigstens die Rede gewesen wäre, das ist aber wiederum  
 möglich, weil die Worte: „Ein Mann aus dem Stamme Levi . . .“  
 1) eine vorhergehende Erwähnung des Vaters des Mose aus-  
 ließen, und die Erzählung 2, 1 ff. in sich so abgerundet und ein-

heitlich ist, daß man eine etwaige Kürzung in ihr nicht wohl annehmen kann, zumal auch kein ersichtlicher Grund für eine solche vorliegt. Die ältere Schwester des Mose in Ex. 2 ist ein Rätsel, ihre Existenz beruht vielleicht nur auf einer schriftstellerischen Nachlässigkeit. Immerhin ist sie aber auch für E schwerlich identisch mit Mirjam. Die alten Schriftsteller pflegen die Namen ihrer Helden nicht zu verheimlichen, wenn sie sie kennen, und besonders E müßte Mirjam genannt haben, weil E die einzige Quellschrift ist, die sich für Mirjam interessiert (z. B. Nu. 12, 1 ff.). Mirjam spielt in ihr eine Rolle, die mit derjenigen der Deborah wohl zu vergleichen ist, sie ist Prophetin (Ex. 15, 20 Nu. 12, 2) und die Anführerin der Reigen tanzenden Mädchen beim Siegesfest.

Nun setzt allerdings auch Nu. 12, 1 ff. in seiner heutigen Textgestaltung ein geschwisterliches Verhältnis zwischen Aaron und Mirjam einerseits und Mose andererseits voraus; aber dieses Kapitel bietet eine Reihe von Rätseln und Widersprüchen, die auf den besten Fall auf eine weitgehende Überarbeitung schließen lassen, so daß es äußerst schwer ist, den ursprünglichen Kern herauszuschälen. Zunächst die Begründung der Auflehnung von Aaron und Mirjam gegen Mose wegen des kuschitischen Weibes schwebt völlig in der Luft, und es wird im weiteren Verlaufe des Kapitels keine Notiz mehr davon genommen. Man nimmt nun freilich meistens an, dieses Bruchstück allein von dem ursprünglichen Kern übrig geblieben ist, während die Fortsetzung nur eine Umarbeitung einer „prophetischen Studie“ ist (Baentsch, Holzinger). Dagegen macht Wellhausen geltend, daß erst eine spätere Zeit an der kuschitischen Frau des Mose Anstoß nehmen konnte, während die Zeit diese Ehe für eine hohe Ehre ansah (Compos. S. 90). Schwerlich wurde unsere Quelle von der Ehe ihres größten Helden in so gänzlich argloser Weise erzählt haben, wenn sie irgendwo daran Anstoß genommen hatte. Es ist nicht unmöglich, daß die „kuschitische Frau“ des Mose zu einem Zyklus von Erzählungen gehört, die sich als eine Kombination der altisraelitischen Heldenlegenden mit ägyptischen Göttersagen verstehen lassen, in denen die eine jene beeinflusst hätten. Die Frau des Mose,

not identifiziert wird, wäre dann die Göttin Mat, die Gattin Iot, die „Herrin von Kusai“ (volksetymologisch —<sup>מלכ</sup>) geworden (Völter: Ägypten und die Bibel<sup>2</sup> S. 93).

ber auch die andere Motivierung der Auflehnung des Gerpaares gegen Mose, nämlich der Anspruch auf gleiche prophetische Kompetenz mit Mose (vs. 2), ist schwerlich ein Stück, im ursprünglichen Kern hinzugehört. Der dem Nordreich zugehörige Verfasser von E wird kaum die Echtheit der Prophetin angezweifelt haben. Allerdings wird auch hier den beiden, Aaron und Mirjam, ein gewisses, freilich hinter Mose weit zurückgebliebenes, Maß von prophetischer Inspiration zuerkannt, aber eine nur bedingte Anerkennung entspricht nicht der sonstigen Auffassung von der Art der Mirjam. Die erste Einführung der Prophetin geschah mit dem Ehrentitel <sup>הנביאה</sup>, die alte Quelle kannte sie insonderheit als Prophetin. Sollte nun dieselbe Quelle auch eine Geschichte erzählt haben, in der diese Eigenschaft der Mirjam z. T. wieder zurückgenommen wird? Gerade die Eigenschaft, um derentwillen sich E für Mirjam interessiert, sollte von der später angezweifelt werden? Dazu kommt, daß in Nu. 12 bei Aaron eine prophetische Würde vorausgesetzt wird, die ihm sonst in der alten Quelle gezeichneten Bilde von Aaron nicht entspricht. Wir werden weiter unten noch feststellen, daß Aaron in alter Zeit nirgends als Prophet oder Priester bezeichnet wird. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, daß die späteren prinzipiellen Erörterungen über die größere oder geringere prophetische Kompetenz hat anstellen wollen, die alten Sagen nur Begebenheiten, aus denen sich der Leser die Anregung selbst entnehmen kann. Zurück bleibt nur die Tatsache der Unzufriedenheit Aarons und Mirjams über irgend eine Maßnahme Moses, die sie offenbar als eine Zurücksetzung ihrerseits empfanden. Wellhausen denkt z. B. an die Einsetzung der siebzig Ältesten des Mose (Nu. 11, 14—17, 24—29).

Man wird aber die Rolle Aarons in diesem Kapitel von Nu. 12 u. a. für einen Einschub erklärt, einmal, weil nur Aaron und nicht zugleich Aaron bestraft wird, und sodann,

wegen der sonstigen Spuren einer Überarbeitung. Aber die Überarbeitung ist in Wirklichkeit durch ganz andere Motive bedingt, als das, Aaron mit in den Handel hineinzuziehen. Die Doppelseitigkeit der Erzählung, die doppelte Zitation (vs. 4 f.), das doppelte Erscheinen Gottes (vs. 5) und das doppelte Weggehen Gottes (vs. 9, 10), beruht darauf, daß in dem einen Falle Jahve unmittelbar mit den dreien verhandelt, während in dem anderen die Wolkensäule Jahves Erscheinen am Offenbarungszelte vermittelt. Letzteres ist eine besondere Form der Jahveerscheinung nach Ex. 33, 9, Nu. 11, 25, und die Überarbeitung hat hier nur den Zweck, diese Erscheinungsform Jahves, die in der ursprünglichen Erzählung nicht vorausgesetzt war, auch hier zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Was nun den anderen, von Holzinger angeführten, Punkt anlangt, daß man nicht versteht, „warum Aaron ungeschlagen aus dem Handel hervorgeht“, so ist dagegen zu halten, daß doch für einen Bearbeiter nichts leichter gewesen wäre, als auch Aaron mit aussätzig werden zu lassen. Gerade der Umstand, daß das nicht geschieht, scheint mir dafür zu sprechen, daß wir hier noch Spuren der ursprünglichen Erzählung besitzen, in der nur von einem Aussatze der Mirjam, nicht aber Aarons, die Rede war. Es tritt in dieser Erzählung der tiefe Eindruck hervor, den es auf Mit- und Nachwelt gemacht hat, daß die gottbegnadete Prophetin Mirjam, die z. Z. des Mose eine gewichtige Rolle spielte, eine der frommen Vorkämpferinnen des Jahvismus in der klassischen Periode der israelitischen Geschichte, plötzlich vom Aussatz befallen wurde. Man sah nach antiker Weise in dieser Krankheit die strafende Hand Gottes; man schloß von der Strafe auf eine entsprechende Verfehlung und fand diese in einer Auflehnung gegen Mose, an der, wie man wußte, sich auch Aaron beteiligt hatte, ohne freilich in gleicher Weise von Jahve bestraft zu sein.

Damit ist auch schon die Frage nach der Geschichtlichkeit der Mirjam beantwortet, „die durch Musik und Tänze ihre eigentlich prophetisch-ekstatische Wirksamkeit ausübende Prophetin ist völlig eine Gestalt des hebräischen Altertums“, und wir haben keinen zureichenden Grund, sie für eine Gestalt der Sage anzusehen,

deren charakteristische Merkmale durchaus fehlen. Damit ist auch die Historizität des aufs engste mit ihr in Beziehung stehenden Aaron wahrscheinlich gemacht. Was das geschwisterliche Verhältnis Aarons und Mirjams mit Mose anlangt, so fällt mit der Ausscheidung von vs. 1 (mit Ausnahme von 1<sup>2a</sup>) auch das einzige Moment, das in Nu. 12 für ein solches zu sprechen schien. Auch an den übrigen Stellen unserer Quelle (E) deutet keine direkte, d. h. nicht auf Überarbeitung beruhende, Spur darauf hin. Beachten wir aber z. B. die Anrede Aarons an Mose mit  $\text{בִּי אֹהֵב}$  (vs. 11) oder  $\text{אֹהֵבִי}$  (Ex. 32, 22) und legen wir noch einmal den Finger auf die Bezeichnung Mirjams als Schwester nur des Aaron in Ex. 15, 20, so fällt doch auf das brüderliche Verhältnis zwischen Aaron und Mose m. E. ein recht zweifelhaftes Licht. Dagegen können wir für die sonstige Bedeutung des Geschwisterpaares Aaron und Mirjam entnehmen, daß sie gegenüber dem Volke eine Führerstellung einnahmen, die es als selbstverständlich mit sich brachte, daß sie bei den Unternehmungen des Mose zu einer Beratung mit herangezogen wurden, und daß eine eigenmächtige Tat des Mose von ihnen als Zurücksetzung empfunden wurde.

Mit dieser Rolle Aarons als eines weltlichen Führers und Magnaten vertragen sich auch die sonstigen Stellen in E, an denen von Aaron die Rede ist. So sind es in der Amalekierschlacht (Ex. 17, 8—16), die für die Israeliten so lange siegreich ist, als Mose die Hände mit dem Wunderstabe hochhält, Aaron und Hur, die Moses Hände stützen. Es ist beachtenswert, daß bei E Aaron und Hur weit enger zusammengehören als Aaron und Mose. Des Mose nächststehender Genosse ist Josua, der die Amalekierschlacht als Anführer leitet. In Ex. 24, 14 erscheinen Aaron und Hur als die Stellvertreter des Mose und Josua; bevor letztere (vs. 13) auf den Gottesberg steigen, weist Mose die Leute, die während seiner Abwesenheit einen Rechtshandel haben, an Aaron und Hur. Vielleicht sind diese beiden als die ersten der nach Kap. 18 von Mose eingesetzten Richter anzusehen. Aaron vertritt hier also die weltlichen Funktionen eines Richters, aber darauf, daß er Priester war, weist nichts. Wenn Mose Opfer darbringen läßt, wählt er dazu die

...eine vermutlich rechte Priesterin, die Jethro, sonderlich Privileg der

Die zweite Stelle betrifft die alten Quellen. In der ersten (Ex. 32) wird das goldene Kalb (Ex. 32) als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der zweiten (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der dritten (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der vierten (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der fünften (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der sechsten (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der siebten (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der achten (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der neunten (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist. In der zehnten (Ex. 32) wird das goldene Kalb als ein Werk des Menschen dargestellt, das aus Holz gemacht ist.

abgerichtet an dem abtrünnigen Volke vollzogen. Endlich erscheinen die Quellen noch einmal nebeneinander in vs. 35: „Jahve vergelte eine Plage über das Volk, wegen des Kalbes, das sie vergiessen hatten“, „das Aaron verfertigt hatte“ (על אשר עשה את העֵגֶל) (אשר עשה). Deutlich stehen hier beide Berichte, nur künstlich oberflächlich ausgeglichen, nebeneinander, nach E haben „sie“ es wird nicht deutlich gesagt, wer —, nach J hat Aaron das Bild verfertigt. Also nach E kommt Aaron als Anfertiger des Bildes nicht unmittelbar in Betracht, die Rolle, die er dabei spielt, ist aus dem Zusammenhange nicht ersichtlich, weil mit וְיָרָא die Quelle abbricht, allein schon diese Worte lassen erkennen, daß er erst von der vollendeten Tatsache Notiz nimmt.

Vielleicht gewinnen wir nun eine Ergänzung dieser Lücke von der anderen Seite. Es ist nämlich längst erkannt, daß sich D bei seinen Kapitulationen weit enger an E anschließt als an J, es ist deshalb möglich, daß uns eine Ergänzung des E-Berichtes aus dem Parallelberichte bei D, nämlich Dtn. 9, 12. 16—21, zuteil würde. Daß sich auch hier D enger an E anschließt, geht daraus hervor, daß in vs. 12 das abgöttische Bild eine מַסֵּכָה (vs. 16: עֵגֶל מַסֵּכָה) genannt und auch eine Mehrzahl als Verfertiger des Bildes angenommen wird (vs. 12 Jahve zu Mose: „Sie haben sich ein Gußbild gemacht“, und vs. 16 Mose zum Volke: „Ihr habt euch ein gegossenes Kalb gemacht“), wir finden also bei D die für E wesentlichen Merkmale von Ex. 32 wieder. Allerdings hat D in vs. 21 auch die Notiz, daß Mose das Bild in Staub zermalmt, die in Ex. 32, 20 für J angesprochen haben. Da sich nun aber einige Unterschiede zwischen Ex. 32, 20 und Dtn. 9, 21 einmal in der Ausdrucksweise, sodann darin vorfinden, daß Mose nach Ex. 32 den Israeliten das Wasser zu trinken gibt, während bei D dieser unwichtige Zug fehlt, und dafür die an sich unwesentliche Notiz steht, daß das betreffende Wasser ein vom Berge herabfließender Bach ist, so ist der Rückschluß wohl nicht allzu gewagt, daß E eine der jahvistischen ähnliche Notiz gehabt hat, die aber in R zugunsten J's unterdrückt ist.

In diesem deuteronomistischen Abschnitte, der nach unserer

Meinung also auf E zurückblickt, heißt es nun vs. 20: „Auch über Aaron war Jahve so erzürnt, daß er ihn vertilgen wollte, und ich — Mose — flehte damals für Aaron.“ Diese Bemerkung, die in J ohne Parallele ist, paßt gut zu dem erkennbaren Inhalte von E. Danach ist Aaron zwar nicht die schuldige Ursache des Frevels, gleichwohl aber doch irgendwie aktiv oder passiv an demselben beteiligt, jedenfalls wird er in erster Linie dafür zur Verantwortung gezogen. Das aber paßt wieder gut zu seiner Rolle als Stellvertreter des Mose in dessen Abwesenheit.

Von der Rolle, die Aaron nach dem Jahvisten als Anfertiger des Götzenbildes spielt, war schon oben die Rede. In der LXX, die alle pluralischen Suffixe in vs. 6 im Singular hat, so daß es Aaron selbst ist, der das Opfer darbringt, erscheint er als der eigentliche Leiter des Aterkultes. Da die Rolle Aarons hier durchaus selbständig ist und sich mit der aus E festgestellten nicht vereinbaren läßt, so ist damit das Vorkommen Aarons innerhalb J's — was vielfach angezweifelt ist, z. B. in Smend *Alt. Rel. gesch.* S. 38 Anm. und Stade *Bibl. Theol. des alt. Test.* 10 § 14 No. 5 — anzuerkennen. Daß das Volk sich hier an Aaron wendet mit der Aufforderung, das Götzenbild anzufertigen, läßt auf eine ähnliche Stellung Aarons dem Volke gegenüber schließen wie die bei E festgestellte ist. Mir scheint ferner auch aus der Einrichtung des Mose mit: *וזה משה ואהרן אשר העלו את* (vs. 1) gegenüber Aaron der Schluß berechtigt, daß auch J Aaron nicht für einen Bruder des Mose hielt.

Man hat nun heutzutage vielfach Ex. 32 für eine aus jüdischen Kreisen stammende Erzählung mit dem Zwecke, den nordisraelitischen Stämme zu verurteilen, und es lassen sich auch in der Tat viele Wahrscheinlichkeitsmomente für eine derartige Beurteilung aufzählen. Wenn dann aber Ort in seiner zu Anfang zitierten *Abhandlung* daraus den Schluß zieht, daß Aaron im Nordreiche stammte, so wie Mose im Südreiche, d. h. daß man nur in Süd Israel und Kanaan auf Mose, so in Israel alle religiösen Vorstellungen auf Aaron zurückgeführt habe, so scheint mir doch diese Schlussfolgerung etwas zu weit zu gehen, es wäre doch zu



erwägend, daß die sonstigen Spuren einer so zentralen Rolle Aarons als Gesetzgeber und Religionsstifter so restlos verschwunden sind, und außerdem wäre (wie schon oben S. 202 erwähnt) ein so scharfer, sonst nicht nachweisbarer, Gegensatz zwischen Nord- und Südreich vorausgesetzt. Die alte Erzählung, die ihren Ursprung offensichtlich der Situation am Sinai anpaßt, wird vielmehr mit Aaron angeknüpft haben, da er in Abwesenheit des Mose und als der erste Führer des Volkes in Betracht kam.

In Ex. 18, 12, einer kritisch unverdächtigen, quellenhaften Stelle beteiligt sich Aaron zugleich mit den Ältesten an einer Mahlzeit, die im Anschluß an ein von Jethro Gott dargebrachtes Opfer gefeiert wird. Hier ist Aaron sicherlich kein Einschub. Der Vers zu J oder E gehört (für E spricht der Zusammenhang der vss. 1—12 und אֱלֹהִים, sofern dieses ursprünglich ist, für E זִקְנִים s. bei Holzinger S. 61), ist für unsere Fragestellung von Belang, da in beiden Quellen die Stellung Aarons sich gleich ist. Er erscheint hier wieder neben den Ältesten in einer ihnen geordneten Stellung, dabei ist er aber ebensowenig geistlicher wie jene. Welcher himmelweite Unterschied zwischen dem Aaron der alten Quellen, der als Nebenperson an einem Opferfeste teilnimmt, einem midianitischen Priester darbringt, und dem Hohenpriester von bei P, der sich bei dem geringsten Versehen in der höchsten Opferzeremonie in Lebensgefahr bringt!

Endlich wird Aaron innerhalb JE's erwähnt Ex. 24, 1 und 9 (s. Holzinger J, nach Baentsch E<sup>1</sup>), wo er als Begleiter des Mose sich mit Nadab, Abihu und 70 Ältesten auf den Berg hinaufsetzt zu Jahve. Es läßt sich nicht feststellen, ob Aaron sowie Nadab und Abihu hier eingetragen sind (so Holzinger und Budde V 91 S. 223), ein zwingender Grund dafür liegt m. E. nicht vor.

Nadab und Abihu sind bei P Aarons Söhne (Ex. 6, 23, 28, 30 und einzelne Stellen in Nu., die auf Lev. 10 zurückblicken), schließt aber nicht aus, daß sie in den alten Quellen eine andere Bedeutung haben, ein von P abhängiger Interpolator hätte wahrscheinlich בְּנֵי hinzugesetzt. Wir haben vielleicht auch in Nadab und Abihu vornehme Israeliten in der Umgebung des Mose zu

sehn (weiteres s. S. 222). In der Parallelerzählung E steigt Josua mit Mose auf den Berg (24, 14; 32, 17).

Das Resultat unserer Untersuchung der alten Quellen ist mithin, daß in ihnen Aaron als ein weltlicher Führer erscheint, der während der Wüstenwanderung in der Umgebung des Mose eine wichtige Rolle spielte. Er vertritt zugleich mit Hur Mose in seiner Abwesenheit und gehörte vielleicht mit Hur zu den ersten der von Mose eingesetzten Richter (Ex. 18). Darauf, daß er der Bruder des Mose sei, deutet keine einwandfreie Stelle, manches aber spricht dagegen; nur seine Schwester Mirjam ist bekannt als altisraelitische Prophetin. Vermutlich gehörte er zum Stamme Levi (s. S. 229f.). Die Geschichtlichkeit Aarons unterliegt einer ähnlichen Beurteilung wie die des Mose. Es liegt m. E. kein zureichender Grund vor, an der Geschichtlichkeit beider Männer zu zweifeln, wenn auch das meiste, was das alte Testament von ihnen zu erzählen weiß, der Sage angehört. Die Bedeutung des Namens אַהֲרֹן ist unbestimmt, man weiß nicht mal, ob der Name semitischen oder ägyptischen Ursprungs ist. Neuerdings hält man אַהֲרֹן vielfach für nichts als eine Abstraktion der Lade (אֲרוֹן). Das ist aber m. E. einmal aus sprachlichen Gründen unmöglich, dann ist auch die Rolle, die Aaron in den alten Quellen inne hat, zu selbständig, und endlich hat Aaron an den Stellen, wo die Lade in unverdächtigem Zusammenhang auftritt, besonders in den ersten Kapiteln des ersten Samuelisbuches, mit dieser nichts zu tun.

Aaron starb auf dem Berge Hor (Nu. 20, 28 P), sein Grab wurde in Mosera gesucht (Dtn. 10, 6), wahrscheinlich liegt hier eine doppelte Tradition über das Grab Aarons vor. Beide Örtlichkeiten sind unbekannt, nach Nu. 33, 30 ff. befinden sich zwischen Mosera und dem Berge Hor noch eine Anzahl von Stationen. Davon, daß eine dieser Örtlichkeiten in späterer Zeit als Kultstätten verehrt wurde, verlautet nichts; wäre dieses aber doch der Fall, so dürfte man deshalb allein noch keinen Zweifel an der Existenz der Persönlichkeit Aarons aufkommen lassen (cf. Stade *Nach dem V. I.* S. 453 Anm. 2).

## III.

Es erübrigt noch, einen Blick auf die innerhalb P und R sich findenden Genealogien zu werfen, vielleicht läßt sich von hier aus Material für die Beurteilung der Stellung, die Aaron in der politischen Geschichte einnimmt, gewinnen. Bei den Genealogien sind zwei Hauptgruppen zu unterscheiden, nämlich einmal diejenigen, die die Tendenz haben, den Anspruch der Zadokiten Legitimität ihres Priestertums von Aaron her zu rechtfertigen, zweitens diejenigen, bei denen sich eine solche Tendenz nicht finden läßt.

Der ersteren Gruppe wird man von vornherein kein allzugroßes Vertrauen entgegenbringen, und in der Tat läßt sich die Künstlichkeit ihrer Fabrikation unschwer nachweisen. In den alten Quellen der Geschichte Davids wird Zadok stets ohne Patronymicon genannt, Ausnahme von 2 Sam. 8, 17, wo er als Sohn des Ahitub geführt wird. Aber auch hier scheint dieser Zusatz des Vaternamens auf absichtlicher Textentstellung zu beruhen, und man kann mit Wellhausen die Worte וַזָּדוֹק בֶּן אֲחִיטוֹב וְאֶחָד מִן בְּנֵי אַבִּיטָר umwandeln haben in die Lesart וַזָּדוֹק וְאֶבְיָטָר בְּנֵי אֲחִיטוֹב, d. h. unter David war Ebjatar Priester neben Zadok, und nicht Ahimelek, der bereits von Saul getötet war (1 Sam. 22), außerdem Ahimelek der Sohn Ahitubs (1 Sam. 22, 12 u. a.). Der Umstand, daß Zadok ἀγενεαλόγητος auftritt, war den späteren zathischen Priestern in ihren Ansprüchen unbequem, und in ihrem Interesse wird daher wohl die Textentstellung gemacht sein. In der Wirklichkeit ist Zadok homo novus, und das eigentlich — nach modernen Begriffen — legitime Priestergeschlecht ist das des Eli, dessen Priestertum Jahve als immerwährend beschworen hatte (1 Sam. 2, 30), indem er Elis Geschlecht „aus allen Stämmen Israels“ auswählte (vs. 28). Der „Stamm“ aber, den Jahve in Ägypten zum Priesterdienste auswählte, war der Stamm Levi, wenn also jener Spruch Jahves durch einen neuen ersetzt wird, der den Fortgang dieses Stammes androht (vs. 31), so zielt der Abschnitt auf die Übertragung des Priestertums auf einen Nichtleviten ab, vermutlich, dem Zusammenhange nach, auf Samuel (cf. Budde

z. St.). Erst später wurde diese Weissagung auf Zadok umgedeutet. Da nun diese umdeutende Überarbeitung die charakteristischen Merkmale von D aufweist (s. bei Budde), so ergibt sich daraus, daß sich zur Zeit Josias die jerusalemische Priesterschaft noch nicht von Aaron ableitete, sondern nur von Zadok als ihrem letzten Ahn. So auch noch Hesekiel (44, 15 ff.). Die Ableitung der späteren zadokitischen Priesterschaft von Aaron ist also eine künstliche, und jene Einfügung des Patronymicons des Zadok Ahitub, dürfte im Dienste dieser Fiktion stehen, daher denn auch alle späteren, bis auf Aaron durchgeführten, Genealogieen der Ahnen Zadoks über Ahitub hinausleiten.

Die Annahme, daß das Patronymicon des Zadok auf Erschleichung beruhe, wird noch dadurch gestützt, daß auch die Namen der weiteren Ahnen des Zadok schwerlich quellenhaften Urkunden entnommen sind. Genealogieen, die von Aaron bis Zadok bzw. Esra durchgeführt sind, finden sich Esra 7, 1—5, 1 Chr. 5, 27—41; 6, 35—38, 3 Esr. 8, 1 f; Bruchstücke Neh. 11, 11, und 1 Chr. 9, 10 f. In diesen Registern ist der reichlich tausend Jahre umfassende Zeitraum von Aaron bis Esra durch nur 15 (Esra 7, 1—5; 3 Esr. 8, 1 f.) oder 21 (1 Chr. 5, 27 ff.) Mittelglieder ausgefüllt. Dazu sind die Register unter sich widersprechend. Abgesehen davon, daß 1 Chr. 5 zwischen Merajot und Asarja sechs Glieder mehr hat, als Esr. 7 und 3 Esr. 8, finden sich auch im Einzelnen manche Widersprüche. So ist Seraja Esr. 7, 1 der Vater des Esra, 1 Chr. 5, 40 Vater des mit ins Exil gegangenen Jozadak — nach 2 Kö. 25, 18—21 ist der Priester Seraja schon ca. 586 gestorben. Der Widerspruch ist in dem im übrigen Esr. 7 parallelen Stammbaume 3 Esr. 8, 1 f. ausgeglichen, indem es heißt: „Esra stammte aus dem Geschlechte des Seraja.“ Als Sohn des Zadok wird z. T. Ahimaas (1 Chr. 6, 38), z. T. Sallum (Esr. 7 und 3 Esr. 8) oder Mesullam (Neh. 11, 11; 1 Chr. 9, 11) genannt. Neh. 11 und 1 Chr. 9 ist Zadok Sohn des Merajot und Enkel des Ahitub; an Stelle von Seraja (Neh.) findet sich 1 Chr. 9 der Name Asarja als Sohn des Hilkia, in Esr. 7; 1 Chr. 5 und 3 Esr. 8 ist die Reihenfolge: Hilkia — Asarja — Seraja.

Deutlich verrät ferner das Fehlen uns bekannter jerusalemischer, wie Jojada (2 Kö. 11 und 12) und Uria (2 Kö. 16, 10 ff.), die Genealogen irgendwelche alte Listen der jerusalemischen nicht benutzt haben, sie würden dann auch wohl nicht Fehler begangen haben, Asarja (1 Chr. 5, 34 f.) zum Sohne Ahimaas und Enkel des Zadok zu machen, während er nach ö. 4, 2 und 2 Sam. 15, 27 ein Sohn des Zadok und Bruder Ahimaas ist. Unmöglich ist es auch, daß Hilkia, der nach ö. 22, 4 ein Zeitgenosse des Königs Josia war, der Vater eines der Asarja gewesen sein soll, von denen der eine z. Z. des Ussia (1 Chr. 26, 17), der andere z. Z. des Hiskia (2 Chr. 31, 10), lebte.

Es ist also ausgeschlossen, daß die Verfasser der Genealogieen solche Listen benutzt hätten, — vermutlich haben solche zu ihrer Zeit nicht mehr bestanden — sie haben vielmehr aus alten Schriften willkürlich gesammelt, was sie an Namen fanden, z. B. aus 2 Sa. 8, 17, Seraja 2 Kö. 25, 18, Amarja 2 Chr. 19, 11, Ahimaas, Hilkia, Asarja u. a., und aus diesen Namen dann, wie Lohmeyer festgestellt hat (Prol.<sup>5</sup> S. 222), ein künstliches chronologisches Schema gebildet, das 12 Priestergenerationen vom Auszug bis zum Beginn des Tempelbaues (Aaron bis Ahimaas) und also 12 vom Tempelbau bis zum Ende des Exils (Asarja I bis Abiathar bis Jozadak) umfaßt. In den Registern Esr. 7 und 3 Esr. 8 tritt sich ein, je acht Generationen umfassendes, Schema nach (s. bei Bertholet z. St.). Diejenigen Register also, die eine genealogische Linie ziehen von Zadok bis auf Aaron einerseits und von Zadok und Esra andererseits, sind durchweg künstliche Konstrukte, die die ununterbrochene Nachfolge des Sohnes auf den Vater innerhalb der jerusalemischen Priesterschaft voraussetzen, deren Quellenwert nicht mehr eignet als höchstens insofern, einzelne Namen aus alten Geschichten oder Traditionen eingepflegt und willkürlich eingefügt sind.

Ein älterer Stammbaum, bei dem eine Tendenz nicht in die Augen fällt, findet sich Ex. 6, 14—17. Hier werden die Abkömmlinge Levis bis auf Pinhas, den Enkel Aarons, namhaft gemacht, hieraus werden vermutlich auch die übrigen, weiter ausgeführt

ten, Stammbäume ihr Material entnommen haben. Wie der Schematismus von vornherein verrät, befinden wir uns innerhalb P's, der Stammbaum verdankt seine Entstehung nicht einer den priestlichen Ansprüchen entsprechenden Tendenz, sondern nur dem auch sonst genugsam bekannten statistischen Interesse P's, wodurch die traditionelle Abstammung der alten Priesterpatriarchen von Levi durch die Aufzählung der einzelnen Zwischenglieder auch wissenschaftlich sichergestellt werden soll. In diesem Stammbaume werden die beim Auszuge Beteiligten zu Enkeln und Urenkeln der Patriarchen gemacht, obgleich nach der Überlieferung von P der Aufenthalt in Ägypten 430 Jahre gedauert hat (Ex. 12, 40). Dieser Umstand könnte immerhin das günstige Vorurteil erwecken, daß die Namen wenigstens nicht reine Erfindungen sind, man begreift sonst nicht, warum jene Lücke nicht einfach durch fingierte Namen ausgefüllt wäre. Der Verfasser des Stammbaumes ist vielmehr redlich bemüht, durch möglichst weite Ausspannung der einzelnen Lebensalter der paar Personen, die ihm zur Verfügung standen, einen Ausgleich mit jener Tradition (Ex. 12, 40) zu ermöglichen. So wird nach P Levi 137, Kahat 133, Amram wieder 137 und Mose nach Dtn. 34, 7 (P) : 120 Jahre alt. Da Mose beim Auszuge 80 Jahre alt war (Ex. 7, 7), so bleibt nach P auch für Levi ein Alter von 80 Jahren bei seiner Übersiedelung nach Ägypten. Der Stammbaum enthält Eigennamen und Stammesnamen (לֵוִי, אֶהֱרָא u. a.) promiscue, auch sonst ist die Gliederung nicht so streng und korrekt durchgeführt, wie es sonst bei P der Fall ist, Aaron aus der vierten Generation nach Jakob heiratet ein Weib aus der sechsten Generation, einzelne Namen haben in dem System keinen rechten Platz und schweben in der Luft, u. a. (s. bei Holzinger z. St.). Daraus ist nun aber nicht unbedingt auf das Vorhandensein von Lücken zu schließen (so Holz. und Dillm.-Ryssel), vielmehr scheint unser Stammbaum in einer Zeit entstanden zu sein, da man in der Herstellung solcher Geschlechtsregister noch nicht die gehörige Übung oder noch nicht maßgebende Vorbilder hatte, man könnte in ihm einen ersten Versuch innerhalb P's vermuten. Jedenfalls beruht die Ansetzung der Dauer des ägyptischen Aufenthaltes zu vier

Generationen auf alter Überlieferung (Gen. 15, 16). Auch auf Grund dieser relativen Altertümlichkeit unserer Genealogie könnte ~~man~~ versucht sein, ihren Quellenwert etwas höher anzuschlagen. Entscheidend für diese Frage ist ihr Inhalt.

Aaron und Mose werden als Söhne des Ehepaares Amram und Jokebed eingeführt. Die Namen finden sich in der alten Überlieferung nicht, vielmehr geht aus Ex. 2, 1 mit Sicherheit hervor, daß E die Eltern des Mose mit Namen nicht gekannt hat. Auch erscheinen Aaron und Mose in alten und neuen Quellen niemals mit Patronymicon. Ebenso wenig ist der Name des Großvaters Kahat, des Sohnes Levis, in den alten Quellen zu finden. Die schon an sich nicht gerade wahrscheinliche Annahme, daß P hier auf einer E unbekannten alten Quelle fuße, wird durch die Angabe (Nu. 3, 27 f.) unmöglich gemacht, daß es zu dieser Zeit (!) ein Geschlecht der Kahatiden gegeben haben soll, das 8300 (l. ~~770~~ für ~~77~~ wegen vs. 39. Dillm. u. a.) Mitglieder zählte. Aus dieser letzteren Notiz haben wir zu entnehmen, daß es z. Z. P's in Jerusalem ein Levitengeschlecht gab, das sich Kahatiden nannte und seinen Stammvater für den Großvater des Aaron und Mose ausgab. Näheres aber wissen wir über dieses Geschlecht nicht, als daß ihnen die Instandhaltung und Besorgung der heiligen Geräte oblag (Nu. 3, 31). Die Amramiden erscheinen in der Tradition P's und in der Chronik als eine Unterabteilung der Kahatiden (Nu. 3, 27). Wir haben also keine Spur, die auf historische Existenz des Kahat oder Amram in mosaischer Zeit hinwies. Wenn wirklich die Namen geschichtliche Persönlichkeiten bezeichnen (so z. B. Buchanan Gray: *Studies in Hebrew Proper Names* 1896, p. 257), und nicht etwa nur aus dem Vorhandensein der Geschlechter der Kahatiden und Amramiden erschlossen sind, so werden wir, bei dem Fehlen ihrer Namen in allen alten Quellen, ihre Lebenszeit schwerlich hinter das Exil zurückdatieren dürfen. Daß diese Männer in den späteren Traditionen dieser Geschlechter zum Vater und Großvater des Mose und Aaron wurden, beruht auf einer leicht begreiflichen Tendenz während der Kämpfe der jerusalemischen Priestergeschlechter um die Legitimität.

Jokebed, die infolge eines Mißverständnisses von Ex. 2,1 (אִתָּ בַת לֵוִי) zur Muhme ihres Mannes wurde (Nu. 26, 59), ist sonst nicht bekannt. Der Name wird von manchen für Hebraisierung des ägyptischen Joh-bait „Mondpalme“ gehalten (Nestle: die israelitischen Eigennamen, Harlem 1876). Eine Entscheidung über Herkunft und Bedeutung dieses Namens ist bis jetzt nicht gelungen, jedenfalls sieht der Name nicht wie eine Erfindung aus. Schlüsse auf die geschichtliche Stellung der Jokebed lassen sich nicht ziehen.

Die Söhne Aarons sind Nadab, Abihu, Eleasar und Itamar. Alle 4 werden nur in späteren genealogischen Aufzählungen nebeneinander genannt (Ex. 6, 23; 28, 1, Nu. 3, 2; 26, 60, 1 Chr. 5, 29; 24, 1); allein werden die beiden ersten erwähnt Ex. 24, 1 und 9 und Lev. 10, 1 (Nu. 3, 4; 26, 61 und 1 Chr. 24, 2 weisen auf letztere Stelle zurück). In Lev. 10, 1 ff. haben wir einen Midraš, aus dem wir folgern dürfen, daß es spätere Priestergeschlechter gegeben hat, die ihren Ursprung auf Nadab und Abihu, Söhne Aarons, zurückführten, dann aber im Kampfe um die Gleichberechtigung mit den zadokitischen Priestern unterlegen sind. Vermutlich haben wir in ihnen ursprünglich nordisraelitische Priesterfamilien zu sehen, die sich nach 621 um einen Platz am jerusalemischen Tempel bemühten. Daneben scheinen die Namen ihrer Stammväter nach Ex. 24, 1 (JE) auch der alten Überlieferung anzugehören. Es war oben S. 215 davon die Rede, daß Holzinger u. a. (s. Holz. S. 104) die Nennung von Nadab und Abihu an dieser Stelle auf das Konto des Glossators setzen, die Gründe dafür scheinen mir aber nicht stichhaltig. Wollte man „das profane Gefolge Moses durch mehrere geistliche Personen bereichern“, so wären Eleasar und Itamar die bei weitem geeigneteren Personen dafür gewesen, denn ein Glossator konnte nach P die geistliche Würde der beiden älteren Söhne Aarons nicht sehr hoch veranschlagen. Ist die Erwähnung innerhalb JE echt, so erscheinen auch Nadab und Abihu als irgendwie weltliche Notable aus der Mosezeit, deren Namen durch einen günstigen Zufall der Nachwelt erhalten geblieben sind. Die Namen sind echt hebräisch.

Von Eleasar und Itamar wissen wir, daß sich die beiden



Hauptgruppen der Priester des zweiten Tempels nach ihnen benannten (1 Chr. 24, 1—6). Die Söhne Eleasars werden den Zadokiten, diejenigen Itamars den Ahimeleksöhnen gleichgesetzt (vs. 3), das ist natürlich nicht historisch, aber wohl eine verhältnismäßig alte Tradition. Schon z. Z. Esras scheinen sich die Priester in die Gruppen Pinhas, der wohl schon in vorexilischer Überlieferung ein Sohn des Eleasar war (Jos. 24, 33), und Itamar geteilt zu haben (cf. Esra 8, 2 aus Esras Memoiren). Die Eleasargruppe umfaßte 16, die Itamargruppe 8 Klassen, durch ihre größere Anzahl und dadurch, daß aus Eleasar der Hohepriester gewählt wurde, ist der Vorrang der Eleasar-Zadoksöhne bedingt, im übrigen ist der Dienst beider priesterlichen Gruppen der gleiche. Diese Vorzugsstellung der beiden Priestergeschlechter ist das Ergebnis eines Legitimitätskampfes mit anderen Priestergruppen, aus dem wir z. B. in dem historischen Kern von Lev. 10, 1—5 eine Episode dargestellt finden. Da sich nun in Wirklichkeit ein genealogischer Zusammenhang von Zadok und Eleasar nicht herstellen läßt (s. o. S. 217 f.), so ist der Name Eleasar erst später als Name des Stammesheros in Aufnahme gekommen, ohne Zweifel, um dadurch für die Ansprüche eine besondere Stütze zu gewinnen. Es muß also Eleasar schon eine traditionelle Größe gewesen sein, die in großem Ansehn stand.

Nun ist freilich Eleasar zunächst durchaus eine Figur innerhalb P's, u. zw. der Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Aaron und insofern ähnlich zu beurteilen wie Aaron selbst. Eleasar wird von Nu. 21 ab an Stelle Aarons überall da genannt, wo nach der Theorie von P der Hohepriester in Funktion zu treten hat; eine selbständige Rolle spielt Eleasar in P ebenso wenig wie Aaron. Eleasar ist dem Mose noch völlig untergeordnet, beachte z. B. die ständige Reihenfolge Mose-Eleasar (Nu. 26, 1. 3. 63; 27, 2; 31, 12 f. 26. 31. 51. 54), während Josua gegenüber die absolute Autorität auf Seiten Eleasars ist, daher die Reihenfolge Eleasar-Josua (Nu. 32, 28; 34, 17, Jos. 14, 1; 17, 4; 19, 51; 21, 1) — wohl auf Grund von Nu. 27, 18 ff. In Nu. 4, 16, wohl aus einer späten Schicht innerhalb P's, werden als die speziellen Aufgaben des Eleasar die Amtspflichten des Hohenpriesters namhaft gemacht, also auch dieser

Vers bietet kein Moment, nach dem Eleasar als eine selbst handelnde, historische Persönlichkeit erscheinen könnte.

Nicht aus P zu stammen scheint die Erwähnung Eleasar Dtn. 10, 6. Die Verse 6 und 7 enthalten ein fragmentarisches Verzeichnis der Stationen des Wüstenzuges, offenbar ursprünglich eine Variante zu Nu. 33 aus einer anderen Quelle. Meist wird dieses Fragment als ein versprengtes Stück aus E angesehen, nun aber in E Aaron nie als Priester erscheint, müßte mindestens der Vers 6<sup>b</sup>: „Und sein Sohn Eleasar wurde Priester an seiner Statt“ redaktioneller Zusatz sein.

Die Notiz Jos. 24, 33, daß Eleasar auf der gib'a seines Sohnes Pinhas auf dem Gebirge Efraim bestattet sei, beweist zunächst nur, daß es auf jenem Gebirge einen Hügel oder vielleicht Hügelstadt gab, die nach einem bekannten Pinhas benannt war. Feststeht, daß man später diesen Pinhas mit dem bekannten priesterlichen Stammvater identifizierte, und vielleicht hat man ein benachbartes Monument als „Grab des Eleasar“, des Vaters Pinhas, gedeutet. Das Vorhandensein des Namens Eleasar in alten Tradition ist damit nicht bewiesen, aber immerhin scheinlich gemacht. Oort (a. a. O. S. 325), Wellhausen (log.<sup>5</sup> S. 138f. u. a.) halten Eleasar für eine künstliche Umdenkung von Elieser, dem Sohne des Mose.

Des Pinhas Ansehen steht bei dem späten Judentum ordentlich hoch; er ist der erste, bei dem die noch heute im Judentum bei Nennung eines heiligen Namens übliche Segensformel gelobt wird (1 Chr. 9, 20). In Nu. 25, 11 wird die Priesterwürde Pinhas als Lohn für seine schneidige Tat bei Baal Peor hingewiesen. Die Rolle, die Pinhas in diesem Stücke als Stellvertreter bei der Bestrafung spielt, setzt eine sehr hohe Wertschätzung des Hohenpriestertums voraus. Das Stück scheint aus P zu stammen und wird ein Midraš sein, der in den Kreisen der Zadokiten zählt wurde, um neben dem genealogischen auch das moralische Recht der Zadokiten sicherzustellen. Diese Erzählung ist dann vorbildlich für einige ähnliche midrašartige Berichte, in denen Pinhas als Anführer eines Heeres erscheint. Das wird :

22, 9 ff. der Fall sein, auch dieser Abschnitt wird ein Midraš zu einem schon vorhandenen älteren Thema (Holzinger). Die Ähnung des Pinhas vs. 13 geschieht nicht gerade in seiner Eigenschaft als Hoherpriester, etwa nach dem Tode des Eleasar (Steuermagel S. 140), sondern hängt wohl mit Nu. 25 zusammen, wo es spricht schon die Erinnerung an Peor vs. 17. Wenn in Nu. 1, 6 Pinhas mit den Insignien des Hohenpriestertums ausgestattet ist, die Midianiter zu Felde zieht, so verraten sich auch hier die Traditionen der allerspätsten Zeit. Der Umstand, daß hier nicht noch lebende Hohepriester Eleasar, sondern sein Sohn Pinhas als Anführer erscheint, weist wieder deutlich auf Abhängigkeit von Nu. 25 hin. Ri. 20, 28 ist nach vs. 27 deutlich Glosse, die Nennung Pinhas beruht auf oberflächlicher Berechnung der Zeit (s. Budde u. a.). Nach der literarischen Bezeugung gehört also die Sagengestalt Pinhas in die spätesten Schichten von P. Ließe sich aber behaupten, daß die gib'at Pinhas in Jos. 24, 33 auf unseren Pinhas beruht, dann hätten wir ein gutes Zeugnis für die Existenz des Pinhas auch in der alten Überlieferung. Eine Stütze für die Annahme, daß auch Pinhas als geschichtliche Person in die Ära Moses Aarons gehöre, dürfte vielleicht in dem Umstande liegen, daß sein Name vermutlich ägyptisch (= „Neger“) ist, wir hätten ihn dann als Mitglied des alten Stammes Levi anzusehn, der in dieser Zeit mehrere ägyptische Namen aufwies, wie z. B. Mose, vielleicht auch Aaron, Hur (Nestle, die israelit. Eigennamen S. 111 und Ber Relig. gesch. Bdtg. der hebr. Eigennamen S. 75, dagegen Deke in ZDMG 42, S. 48) u. a.

Itamar, der Stammvater der zweiten Hauptgruppe der jerusalemischen Priesterschaft tritt neben Eleasar völlig zurück. Die eigentliche selbständige Rolle, die er bei P spielt, ist, daß er der Aufrechterhalter der Gersoniten und Merariten ist (Nu. 7, 8; 4, 28. 33, Ex. 38, 21). Das Vorhandensein seines Namens in der alten Tradition weist auf eine direkte Spur.

Aarons Weib, Eliseba, wird nur Ex. 6, 23 erwähnt, u. zw. als Tochter des Amminadab und Schwester des Nahasson. Der Name Amminadab kommt im alten Testament nur als

Patronymicon zu Nahasson vor; nur in 1 Chr. 6,7 findet sich der Name allein, das aber beruht wohl nur auf einem Versehn (LXX Alex. hat an dieser Stelle Ισσααφ), „vielleicht hervorgerufen dadurch, daß Ex. 6,23 Amminadab als Schwiegervater Aarons kurz vor Korah genannt wird“ (Benzinger z. St.). In P ist Nahasson ein Stammesfürst von Juda aus der Zeit des Mose (Nu. 2,3; 10,14 u. a.), in dem genealogischen Anhang zum Buche Ruth (4,19f) ist Nahasson ben Amminadab der fünfte Stammvater vor David. Daß die drei Namen auch der alten Tradition angehören, ist deshalb wahrscheinlich, weil sie keine z. Z. P's noch existierende Geschlechter bezeichnen, sich also aus der Zeit P's nicht erklären lassen.

Der Eindruck, den wir aus der Betrachtung dieses alten Stammbaumes gewinnen, ist der, daß hier alte Traditionen und für moderne Verhältnisse in buntem Gewirre durcheinander gehen. Das ist überhaupt das Geheimnis der Stammbaumfabrikation in Israel, daß man an Namen aus alter und neuer Zeit so viel sammensucht, wie zur Feststellung der Genealogie nötig erscheint. Dabei ist nicht reine Willkür anzunehmen, vielmehr werden die Traditionen benutzt, die sich innerhalb der einzelnen Priesterfamilien vorfinden, auf die aber natürlich kein Verlaß ist, da sie der Tendenz dienen, sich selbst die größere Legitimität gegenüber den übrigen Priesterfamilien zu vindizieren. Einen Maßstab für die Beurteilung, ob die einzelnen Namen der älteren oder der jüngeren Tradition angehören, gewinnen wir, wenn sich feststellen läßt, ob mit ihnen z. Z. P's noch existierende Geschlechter benannt werden, oder ob sie sich aus dieser Zeit nicht erklären lassen. Danach dürfen wir schließen, daß Kahat und Amram der nachexilischen Tradition angehören, während die übrigen Namen mehr oder weniger in die alte Zeit zu gehören scheinen. Natürlich ist mit der Feststellung der Altertümlichkeit der Namen nicht auch zugleich die Frage nach der Historizität ihrer Träger beantwortet, im Allgemeinen werden wir aber, soweit sich die Personen nicht als ursprüngliche Göttergestalten oder als Stammesheroen erweisen lassen, von vornherein an ihrer Geschichtlichkeit nicht zweifeln.

## IV.

Endlich haben wir noch auf eine Stelle einzugehen, die weder mit dem in JE noch mit dem in P gezeichneten Bilde Aarons etwas zu tun zu haben scheint, sondern offenbar eine andere Tradition über Aaron voraussetzt. Es ist das die Stelle Ex. 4, 14–16 und die Abhängigkeit davon vs. 27–31. Als nämlich Jahve Mose zum Führer seines Volkes aus Ägypten bestellt und Mose sich mit dem Hinweis auf die Schwerfälligkeit seiner Zunge und seiner Ungewandtheit im Reden der göttlichen Aufgabe entziehen will, weist ihn Jahve an Aaron mit den Worten: „Ist denn nicht Aaron, dein Bruder, der Levit, da? Von dem weiß ich, daß er wohl reden kann . . . , er soll für dich zum Volke reden und dein Mund sein, du aber sollst ihm zum Gott sein.“ Die Worte sind in ihrem Zusammenhang als Einschub erwiesen, denn erstens sind sie neben vs. 11, wo Jahve sagt: „Wer hat denn den Menschen den Mund geschaffen, und wer macht die Menschen taub und stumm etc.? Bin ich es nicht, Jahve?“ nicht erträglich, denn diese rhetorische Frage setzt voraus, daß nicht Aaron sondern Jahve selbst dem von Mose angeführten Übel abhelfen will. Außerdem erwartet man nach den unmittelbar vorhergehenden Worten: „Es ergrimmte Jahve über Mose“ die Erwähnung einer Strafe oder sonstigen Wirkung des göttlichen Zornes und nicht ein so plötzliches Nachgeben und Eingehen auf die Bedenken des Mose. Vor allen Dingen aber verträgt sich dieser Abschnitt durchaus nicht mit dem wirklichen, im folgenden geschilderten, Sachverhalt, denn in der Tat handelt und redet Mose durchweg selbständig ohne Vermittlung des Aaron. Es läßt sich allerdings ein Versuch nachweisen, den Aaron als handelnde Person neben Mose einzuführen, aber wir erkennen darin deutlich die Hand des R, der den Bericht JE's auf Grund unserer Verse korrigieren wollte, dabei aber recht inkonsequent verfahren ist. So treten bei der ersten Begegnung mit Pharao (5, 1 ff.) beide Männer dem Könige entgegen, um ihn zur Entsendung der Israeliten zu veranlassen, aber die Worte Pharaos (vs. 4): „Geht an eure Frohndienste“ legen die Vermutung nahe, daß es sich ursprünglich nicht um eine Unterhandlung mit Aaron und Mose, sondern mit den „Ältesten“ handelte. Dafür

spricht auch die eigenartige Stellung von מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן zwischen מֹשֶׁה und תַּמְרִיעֹן. Die erste Plage (Ex. 7, 14 ff.) wird schon allein durch Mose unter gänzlicher Ignorierung des Aaron herbeigeführt. Die zweite Plage umfaßt, soweit sie JE angehört, 7, 26—29; 8, 4—11, (8, 1—3 sind aus P), hierin wird zwar Aaron zweimal erwähnt (vs. 4 und vs. 8), aber die eigentliche Verhandlung führt nicht der „Sprecher“ Aaron, sondern Mose selbst. Noch deutlicher erweist sich Aarons Erwähnung in der vierten Plage (8, 16—28) — die dritte stammt aus P — als Einschub: Pharao läßt Mose und Aaron rufen 21, die Verhandlung führt Mose, und vs. 26 heißt es: „Und Mose verließ den Pharao . . .“ — also Aaron ist schon vollständig vergessen. Während der fünften Verhandlung (9, 1—7) wird Aaron nicht erwähnt; die sechste (9, 8—12) gehört zu P. In der siebenten (9, 13—35) läßt Pharao wieder Mose und Aaron rufen 27, Mose redet mit Pharao 29 ff., dann geht Mose allein fort 33. Bei der achten Verhandlung (10, 1—20) sind es wieder beide zusammen, die zu Pharao kommen und zu ihm sprechen . . . 3. Es folgt dann die Rede bis 6, unmittelbar danach heißt es: „Hierauf wandte er dem Pharao den Rücken und ging fort“. Nach einer Unterredung mit den Hofbeamten läßt der Pharao Mose und Aaron zurückrufen 8, Mose redet allein zu den Ägyptern 9, Pharao antwortet ihnen 10 und jagt sie fort 11. Als dann die Plage von neuem beginnt, läßt er sie beide zurückrufen 16 und sagt: „Ich habe gegen Jahve, euren Gott und gegen euch gesündigt, verzeih mir nun du meinen Fehltritt (וְאַתָּה שָׂא נָא חַסְדָּתִי) und legt Fürbitte ein bei Jahve, eurem Gott (וְהַעֲתִירוּ לִי אֱלֹהֵיכֶם) 17. Da verließ er (וַיֵּצֵא) den Pharao und flehte (וַיַּעֲתֵר) zu Gott“ 18. In der neunten Plage (10, 21—29) wird Aaron wieder gar nicht erwähnt.

Mit wünschenswertester Deutlichkeit ist hier also überall die Hand des Redaktors zu erkennen. Nach der ursprünglichen Fassung ist Mose allein der Vertreter des Volkes bei Pharao, und Aaron ist nirgends erwähnt. Der Zusammenhang der Redaktorentätigkeit mit unseren in Frage stehenden Versen 4, 14—16 ist auf den ersten Blick klar. Von hier aus fällt dann auch Licht auf die eigentümliche Rolle, die Aaron nach der priesterlichen Grundschrift

Bei den Verhandlungen in Ägypten spielt, bei denen er ebenso wie in Ex. 4, 14—16 als Vermittler und Sprecher des Mose eingeführt wird, und ebenso während der eigentlichen Verhandlungen völlig hinter Mose zurücktritt (s. S. 203 f.). Da die Rolle Aarons als Sprecher des Mose organisch mit dem Bestande der Erzählung bei P zusammenhängt und sich nicht, wie in den alten Quellen, als auf redaktioneller Überarbeitung beruhend darstellt, so ergibt sich daraus, daß dem P die alten Quellen bereits mit jenen redaktionellen Zusätzen vorgelegen haben.

Daraus ergibt sich, daß die Verse 4, 14—16 älter sind als P, also nicht der letzten Redaktion, wie Holzinger Exodus S. 9 annimmt, angehören. Könnten wir auch einem nach P schreibenden Redaktor zutrauen, daß er Aaron einen Leviten nennt? Die Bezeichnung „Levit“ kann in diesen Versen nur auf die mit diesem Worte gekennzeichnete geistliche Würde gehen. Das deutet auf eine Zeit, in der die Leviten als Stamm nicht mehr existierten, dafür aber als Priester ein ganz besonderes Ansehn genossen. Das würde uns etwa in die Richter- und ältere Königszeit weisen. Der Stamm Levi ist frühzeitig fast ausgestorben, die wenigen Reste, die sich erhalten hatten, genossen ein großes Ansehn als Abkömmlinge des Stammes, zu denen auch der Religionsstifter selbst gehört hatte. Wie beehrt echte Leviten waren, lehrt z. B. die Geschichte von dem Leviten des Ephraimiten Micha Ri. 17 (vgl. dazu Stade G. V. I. I S. 473). Wenn also Aaron hier Levit genannt wird, so wird dem die richtige Tradition zugrunde liegen, daß Aaron in Wirklichkeit zum Stamme Levi gehört hat. Das ist umso wahrscheinlicher, als sich die bevorzugte Stellung Aarons am besten aus seiner Zugehörigkeit zu dem Stamme, dem auch Mose angehörte, erklären läßt. Die hervorragende Autorität des Mose übertrug sich auch auf seine Stammesmitglieder, ebenso wie in der ältesten Zeit des Islam die Koraischiten den höchsten muhammedanischen Adel bildeten.

Ich glaube also, daß wir in dem Mißverständnisse des Wortes Levit, das ursprünglich einen Angehörigen des Stammes Levi, später aber einen für geistliche Funktionen besonders prädisponierten Mann

bezeichnete, den Schlüssel zu suchen haben für die Tradition, die Aaron zum ersten Hohenpriester macht. In der Zeit, da unsere Verse entstanden, verband man mit dem Begriffe Levit den eines redgewandten Mannes, das mochte der geistliche Beruf mit sich bringen. Diese Vorstellung wird etwas jünger sein, als die, die die Leviten für besonders fähig zur Verwaltung eines Ephods hielt, wie Ri. 17, 7 ff.

Die Annahme, das Aaron Levit gewesen sei, ist also uralt. Entsprechend dem Wandel, den der Begriff Levit in der alt-israelitischen Tradition durchmachte, veränderte sich auch das Bild Aarons. Wir haben demnach in 4, 14—16 nicht eine, speziellen Tendenzen dienende, Glosse zu sehn, sondern den Rest einer selbständigen Überlieferung, die in Mose den Mann der Tat, der allein handelte, in Aaron den Berater und Mittler sah. Es ist nicht unmöglich, daß dieses Verhältnis Moses zu Aaron als typisch aufzufassen ist für das Verhältnis des israelitischen Königs zu seinem Priester.

Die Nachwelt war nicht müßig, den Nimbus, der über der klassischen Epoche ihrer Geschichte schwebte, mehr und mehr zu erhöhen und das Ansehn der beteiligten Personen zu heben und zu erweitern. So wurde aus dem Religionsstifter und Führer des Volkes der Mann Gottes, dem sich Jahve von Person zu Person offenbarte, und Aaron wurde der Levit κατ' ἐξοχήν, der höchste Geistliche in der Zeit des Auszugs, freilich noch unter Mose selbst stehend. Daß man dann diese beiden Stammesgenossen und nahestehenden Gefährten zu Brüdern machte, war nur ein kleiner Schritt, zumal die Voraussetzung, daß die Auszugsgeneration im dritten und vierten Gliede von den Erzvätern abstammte, das engste verwandtschaftliche Verhältnis von vornherein mit sich brachte.

Von da an wurde Aaron der Urtypus des jeweiligen höchsten Priesters und somit auch später des Hohenpriesters. Mit dem Wachsen der hohenpriesterlichen Würde im Judentum nahm auch das Ansehn Aarons mehr und mehr zu, so daß er, wie wir sehen, in den jüngsten Schichten des Pentateuchs selbst Mose fast an Glanz überstrahlt. Es gab eben für die Anschauung der späteren Juden keine irdische Größe, die an die Würde des Hohenpriestertums heranragte.



## „Tritojesaja“ und Deuterojesaja.

Eine literarkritische Untersuchung zu Jes 56—66.

Von

Alfred Zillessen,  
Pfarrer in Lobberich (Rheinland).

Wenn die Könige bau'n, haben die Kärner zu tun. Aber überhaupt: ohne Kärnerarbeit kein Königsbau. Und mir will scheinen, daß der König, der die Geschichte der Restauration des Judentums vom Exil bis zur Esra-Nehemiazeit so bauen wird, daß sie ein paar Jahrzehnte aushält, noch nicht gekommen ist. Damit soll den fleißigen und scharfsinnigen, den genialen Arbeiten der letzten Jahre auf diesem Gebiet kein Unrecht geschehen. Allein wieder ein Vortrag, wie der Reinachs auf dem Baseler Religionswissenschaftlichen Kongreß 1904, der die Revision der Vorfragen der Pentateuchdatierung aufnimmt, führt direkt vor die Esra-Nehemiafrage und läßt schmerzlich empfinden, wie viel da noch im Dunkeln liegt.

Sollte es nicht auch an der Kärnerarbeit fehlen, die unter bewußtem Verzicht auf verführerisches Aufbauen von Hypothesen erst einmal die noch Probleme genug bergende Kleinarbeit tut?

Ein sehr wichtiges Teilgebiet der hier in Frage kommenden Arbeitsprovinz ist die Untersuchung und das Verständnis der Jesajakapitel 56—66, die man seit Duhms Kommentar 1892 den Tritojesaja zu nennen pflegt. Weder die wertvollen Aufsätze von Kisters, die sich an seine bekannte Hypothese in Het herstel van

Israel 1894 anschließen (Deutero- en Tritojesaja ThT 1896), noch die zum erstenmal die Einzelfragen anfassende und wichtige Material sammelnde Arbeit von Greßmann, Über die in Jes 56–66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, Göttingen 1898, noch die m. W. letzte selbständige Schrift, die den Tritojesaja ~~be~~ sich behandelt, von Littmann, Über die Abfassungszeit des Tritojesaja, Freiburg 1899, dürften die schweren Fragen, die ~~das~~ Kapitel aufgeben, auch nur annähernd gelöst haben.

Man bewegt sich bei der Untersuchung von Jes 56ff. in den bekannten unentrinnbaren, aber hier besonders stark zu empfindenden Zirkel: man muß nach dem geschichtlichen Ort suchen, in den diese Stücke passen, und ist doch für die Bestimmung ~~des~~ Orts in der Hauptsache auf die Schilderungen dieser Kapitel angewiesen, oder genauer: nur zu leicht ergänzt man die spärlichen Anhaltspunkte der andern Dokumente jener Zeit mit Farben an diesen Stücken und wird je nachdem immer zuversichtlicher, ~~in~~ dann ebendort unterzubringen.

Dabei ist dann der ganze Komplex schließlich in eine Rehe von disiecta membra zerschlagen worden — im Grunde eine Verlegenheitsauskunft —, die denn auch bei dem letzten Bearbeiter, Littmann, wieder zu der Schlußfrage geführt hat, ob nicht am Ende eine ganze Anzahl von Tatsachen vorliegen, die den Eindruck der Einheitlichkeit verstärken.

Mich dünkt, ehe solche Verdikte gefällt werden — was kein Kunst ist —, sollten gewisse Beobachtungen genauer verfolgt werden, die schon dem einfachen Leser sich aufdrängen und die Frage nach dem Verhältnis von 40ff. zu 56ff. genauer präzisieren. Denn es könnte ja sein, daß die eingehende Untersuchung dieses Verhältnisses auf die Einheitlichkeit oder Nichteinheitlichkeit von 56ff. ein deutlicheres Licht würfe. Ist nicht vielleicht mehr oder weniger durchgängig in 56ff. eine ganz bestimmte Art der Benutzung Deuteriojesajas nachzuweisen, zunächst in formeller Hinsicht, und vielleicht auch eine sachliche Stellung zu 40ff., die die beiden Gruppen so charakteristisch verbindet, daß zwar nicht von einer Identität des Verfassers — diese Auffassung dürfte endgültig

etan sein<sup>1</sup> — aber von einer absichtlichen Fortsetzung und Wertung deuterojesajanischer Predigt für die Zeit des Verfassers edet werden muß? Und ergibt sich nicht am Ende dieses Ver-  
nis als so eigenartig und durchgehend, daß es zur Annahme  
es Verfassers rät, selbst wenn die Frage zu erheben sein sollte,  
nicht die letzten Kapitel der Gruppe 56ff. wieder in einem  
nartigen Abhängigkeitsverhältnis zu den früheren dieser Gruppe  
en?

Duhm und Großmann haben auf viele Einzelheiten hingewiesen,  
zu solchen Fragen veranlassen. Aber systematischer Verfolgung  
: Anregungen bedarf es noch. Meine Studien, die die ihren  
abar benutzen, sind selbständig neben ihnen her gegangen. Es  
Lärnerarbeit, deren Erträge ich hier vorlege, von Interesse nur  
den Spezialforscher auf diesem Gebiet. Aber ohne sie wird  
E. nie jener Königsbau aufgeführt werden. Der lebhafte Ein-  
ck ebenso von dem Verführerischen wie von dem Bedenklichen  
eiliger Hypothesen, die vor erschöpfender Behandlung dieser  
fragen aufgestellt werden, hat mich veranlaßt, über die Zu-  
menstellung des Materials und die nächsten, sich daraus  
iegend ergebenden Schlüsse hinaus nur einige Fragen aufzuwerfen,  
denen ich diejenigen zur Fortführung der Arbeit aufrufen  
hte, denen größere Gelehrsamkeit und umfassender geschicht-  
r Blick es erlauben, die Hand an den Bau zu legen.

Ich stelle meinen Gesamteindruck voraus: Der Verfasser (Ein-  
ibe, Nachträge eingeschlossen) ist ein an der Lektüre Deutero-  
jas genährter Geist, der, ohne im strengsten, schriftstellerischen

<sup>1</sup> Die von Couard in der Kirchlichen Wochenschrift 1901, 642—645 (Gibt  
nen Tritojesaja?) gegen die Beziehung von Kap. 56ff. auf nachexilische pa-  
ensische Verhältnisse geltend gemachten Gründe kann ich hier nicht einzeln  
ern. Sie gehören in die inhaltliche Untersuchung. Er operiert mit Stellen,  
L. gr. T. überhaupt nicht ganz aufgeheilt sind und ihr Licht erst vom  
en erhalten. Und daß dieses nach Stimmung, nach den meisten An-  
ngen der Situation nach Palästina in nachexilische Zeit weist, sollte nicht  
bestritten werden. Warum denn in all den Kap. kein klares Wort über  
evorstehende Rückkehr?

Sinn zu zitieren, voll ist von Sätzen, Wendungen und Worten seines Propheten und sie je nach Gegenstand und Stimmung reichlicher oder sparsamer benutzt. Anklänge, Reminiszenzen, Zitate, ja Kombinationen von Stellen überall.

Diese formelle Abhängigkeit verbindet sich mit einer weitgehenden inhaltlichen Verschiedenheit. Nicht bloß die Situation ist eine andere, auch die Anschauungen, Erwartungen, der Charakter und die Ziele sind denen Deuterjesajas sehr unähnlich. Vieles davon ist bei Duhm und Großmann treffend ausgeführt. Ich nenne nur einige Punkte: Deuterjesajas Verheißungen sind für den VI. augenscheinlich zum Teil nicht erfüllt; er nimmt sie auf, um sie sowohl ihrer Intensität nach möglichst zu überbieten, wie ihren Inhalt nach gemäß seiner Situation und Stimmung umzudeuten. Oft genug wird Geistiges grob materialisiert. Ich verweise hierfür auf die besonders charakteristischen, bei Duhm besprochenen Beispiele 57, 14 (62, 10), vgl. Duhm 403 f., 432 f., 59, 6 (60, 19), vgl. ebenda 424, 61, 5 S. 427; zur Weissagung vgl. 59, 1 (50, 2) S. 412.

Besonders interessant ist, zu sehen, wie Bestandteile des dñs. Zukunftsbildes, die darin einmalige, vorübergehende Bedeutung haben und da meist in unmittelbarer, wunderbarer Weise von Jahve ins Leben gerufen werden, hier in dauernde Zustände umgedeutet sind, zu deren Herbeiführung zwar auch Jahves Wundermacht erfordert wird, deren Dauer aber zugleich von dem sittlich-religiösen Verhalten des Volkes abhängt.

Auch dafür bieten die folgenden Abschnitte Beispiele. Mein Hauptaugenmerk ist darin aber auf das Erstgenannte, das formell-literarische Verhältnis der beiden Gruppen gerichtet, denn diese Seite des Problems muß unbedingt zuerst erledigt sein. Wie schwierig oft die Auswahl der Belege, wie schwankend oft die Entscheidung, ob im Einzelfall wirklich die Beziehung deutlich vorliege, wie verschieden der Grad dieser Deutlichkeit ist, weiß niemand besser wie ich — zwischen zu viel und zu wenig ist es nicht leicht, das Richtige zu treffen.

Ich stelle im ersten Abschnitt (I.) die einfachen Berührungen,

**Reminiszenzen, Zitate zusammen, die Jes 56—66 im Verhältnis zu 55 mir zu enthalten scheinen.**

Ein zweiter Abschnitt (II.) untersucht 1. die Kombinationen: Frühere Kapitel der Gruppe 56ff. zitieren Stellen aus 40ff., und Zitate, die Zitate sind in späteren Kapiteln von 56ff. eigentümlich kombiniert.

2. eine besondere Art solcher Kombinationen: Die ersten der sechziger Kapitel (60. 61) zitieren Stellen aus den Kap. 56—59, und Zitate wie Zitate werden in den letzten der sechziger Kapitel (65. 66) kombiniert.

In beiden Teilen sind auch einfache Reminiszenzen usw. von 56ff. in 60ff. und 65. 66 in 60. 61 vermerkt.

Ein dritter Abschnitt (III.) bespricht Wörter, die für die ganze Gruppe 40—66 oder für 56—66 charakteristisch sind:

1. solche, die 40—55 und 56—66 charakteristisch verbinden gegenüber andern Schriften des AT.

2. solche, die in beiden Gruppen verschieden gebraucht werden.

3. Spezifika von 56—66.

Ein vierter Abschnitt (IV.) als superadditum bespricht eine Reihe schwieriger Stellen und erörtert ihre Verbesserung.

Wie gesagt, beanspruche ich mit meiner Arbeit nicht die bereits von Duhm, Cheyne, Großmann u. a. gemachten Beobachtungen noch einmal neu zu entdecken, setze vielmehr sie und insonderheit Großmanns Tabellen stets voraus. Wo ich anderer Ansicht bin, ergibt das die Ausführung, ohne daß ein Verweis jedesmal von Wert ist. Neu ist nur die systematische Durchführung der Prüfung und speziell der Nachweis der Kombinationen (Teil II), den ich der Beachtung besonders empfehlen möchte.

Da ich mich auf die mehr inhaltliche und historische Untersuchung nicht einlassen kann, bin ich auf Ausführungen wie die Stades (GVI. II. S. 70. 81. 86. 87f. 91 Anm.), Cornills (in der Einleitung) Smends (ATRG<sup>2</sup> 371 A. 4, 373 A. 1), Königs (The exiles book 194—205) u. a., sowie den Hauptinhalt der Schriften von Großmann und Littmann absichtlich nicht eingegangen.<sup>1</sup> Ergibt sich

<sup>1</sup> Über Stades Aufstellungen vgl. passim und den Nachtrag.

als Resultat meiner Ausführungen die Verstärkung des Eindrucks, daß Jes 56—66 „als Fortsetzung von 40—55“ (Grellmann 31, vgl. 26), oder wenigstens in absichtlicher Korrespondenz damit geschrieben sind, sowie daß wir einen einheitlichen Schriftsteller vor uns haben (Littmann 50), so bleibt für Kritik im einzelnen, Abstriche usw. dabei noch Raum genug, ohne daß uns die mannigfachen Rätsel und Widersprüche bei dem Mangel genauerer Kenntnis der geschichtlichen Situation im einzelnen ein zuversichtliches Anscheiden heterogener Bestandteile erlaubten.

### *I. Zitate aus 40—55 in 56—66.*

Der Abschnitt enthält neben ganz Offensichtlichem auch Unsicheres und bloß Mögliches. Es kommen auch Beispiele von kombinierten Zitaten vor, die aber mit den in II. behandelten Kombinationen nichts zu tun haben (z. B. 60, 4).

Die meisten Zitate enthalten die Kap. 60, 61, 59, 66, 58, die wenigsten 64 (über 62 s. z. II). Am meisten zitiert sind Kap. 40 49; 42. 41. 45; 51. 54. Und zwar sind bevorzugt die Ausführungen Deuterojesajas über das beginnende Heil und die Herrlichkeitsschilderungen. Am wenigsten zitiert sind die Kap. 50. 44. 47. 48. 53 wegen ihres entgegengesetzten oder überhaupt fernliegenden Inhalts.

Die Art des Zitierens erscheint als die eines Mannes, dessen Gedankenwelt und Gedächtnis durch eingehendste Lektüre von 40ff. förmlich gesättigt ist mit Reminiszenzen aus seinem Vorgänger, so daß sie ihm zum Ausdruck seiner — meist charakteristisch abgewandelten — Gedanken zufließen, auch ohne daß er sie immer absichtlich umböge oder sich der Diskrepanz bewußt wäre.

Gleich der begründende Satz von 56, 1<sup>2</sup> ist als ein — inhaltlich wie formell — absichtlicher Anschluß an Dtj. zu erkennen.

<sup>2</sup> Ich muß es mir hier versagen, auf die Frage einzugehen, ob Kap. 55 nicht schon leise in den Ton Tritojesajas hinüberführt. So wenig mir die gegen Duhm sich wendenden und Kap. 55 auf viel spätere Zeit deutenden scharfsinnigen

1 b: nimmt deutlich 46, 13 auf: קרבה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות. Die Art, wie 46, 13 (samt 1. 3) in 51, 3 nachklingt, ist anders. הגלות könnte durch 40, 5 (נולדה כבוד יי) (זרוע יי נגלתה) 53, 1 veranlaßt sein.

56, 5 שם עולם אתן לו אשר לא יכרת 55, 13 (והיה לי) לשם לאות עולם לא יכרת.

Deutliche Reminiszenz ist wieder 56, 11 — כלם לדרכם פנו איש ל — כלנו . . . איש לדרכו פנינו 53, 6.

Bei 57, 2 יכור שלום 41, 3 fällt einem unwillkürlich עבר שלום (parallel בוא, vom Weg gesagt).

57, 7 על הר גבה ונשא: der unnötig pathetische Ausdruck läßt Reminiszenz aus 40, 9 על הר גבה vermuten. Hängt רם ונשא 57, 15 (v. Jahve) mit diesen Stellen zusammen? [Vgl. 6, 1 B. St.]

57, 11 לא שמת על לבך . . . לא זכרת לא שמת על לבך 47, 7 . . . bezeichnet schon Duhm mit Recht als Reminiszenz aus 47, 7 . . . זכרת . . . — Über מחשה s. u. חשה. Jedenfalls besteht ein Zusammenhang mit 42, 14, auf den auch מעולם zu führen scheint. Duhm (Ch.) spricht (nach LXX παρρησια) aus und nimmt an, daß das Objekt zu diesem „verschloß“ ausgefallen ist. So scharf er es ablehnt, nach 42, 14 auszulegen, hält er doch die Punktation ומעולם für beeinflusst von dorthier. So lange indes die metrische Gliederung in unserm Stück und speziell an dieser Stelle noch so im Argen liegt, halte ich es für bedenklich, sie mit einem so lückenhaften Hilfsmittel zu heilen. Wohl aber kann man unserm Verfasser durchaus eine so — meinerwegen deplazierte Reminiszenz aus 42, 14 zutrauen: מעולם — החשתי מעולם, denn diese Erscheinung drängt sich überall in diesen Kap. auf. Allerdings muß man dann in dem eine Korrektur oder Korruptel sehen.

57, 13 רוח יקח הבל enthält zunächst jenes in Dtjs. beliebte כלם, das dort auch in ähnlichem Zusammenhang steht (41, 29. 44, 11. 45, 16); sodann aber wirkt augenscheinlich

Ausführungen von Kusters (ThT 1896, 577 ff.) annehmbar erscheinen, so möglich bleibt eine Retouche zum Zweck des Anschlusses von 56 ff. Freilich — wer will mit einem so beweglichen Geist wie Dtjs. rechnen? Mir ist immer, man gewärtige von ihm eine Frage wie 40, 13. 14! Vgl. übrigens hierzu passim 1 ff.





den Punktatoren zur Last? — Inwiefern auch קומם die Abhängigkeit erweist s. u.

58, 14 דבר כי פי יהוה דבר scheint mir ebenso auf 40, 5 zurückzuweisen, wie dieses wohl eine Reminiszenz aus 1, 20 enthält. Daß 10, 5 nicht mit Duhm als Einsatz zu betrachten ist, zeigt m. E. auch 66, 18. 19.<sup>1</sup> Übrigens geht 1, 20 ähnliches voraus, wie hier — sollte ein Gegensatz beabsichtigt sein?

59, 1, der zweite der pompösen Eingänge, schließt offensichtlich an 50, 2 an (vgl. Duhm). Auf die Frage dort הַקְצוֹר קצרה די הקצור, die augenscheinlich noch immer viele fromme Herzen betrafte, erfolgt hier die Antwort: הַקְצוֹר קצרה די יהוה מושיע. — Auch der ענין-בי-Satz 59, 2 nimmt noch Bezug auf 50, 2, vgl. das מביילים הוּ עונתיכם mit dem הוּ עונתיכם נמסרתם (50, 2 mit 59, 1).

59, 4. 6 berühren sich formell mit 42, 6 (קרא בצדק), 41, 29 (מעשה, און, תועה).

59, 7 יעזב . . ואיש ist zu vergleichen mit 55, 7 יעזב און מחשבתם מ' און מחשבתם.

59, 7 שד ושבר ist aus 51, 19 entlehnt, s. u.

59, 8 erinnert in den Wörtern עקש, נתיבות, דרך לא ידעו an 42, 19.

59, 9 erinnert an 46, 12. 13; vgl. ממנו ששטם ואל על כן רחוק ממנו ששטם ואל (vgl. auch קרבתי צדקתי לא תרחק und הרחוקים מצדקה mit תשיגו צדקה Jes 5, 7; Jer 13, 16. 14, 19). Ebenso denkt 59, 11 שועה רחקה ממנו (צ' לא תרחק ותשועתי לא תאחר) an 46, 13.

59, 19a ויראו ממערב את שם יי וממזרח שמש את כבודו geht auf 45, 6 zurück: למען ידעו ממזרח שמש וממערב כי אפס בלעדי (vgl. 43, 5). Für die LA ויראו spricht das שם יי, vgl. z. B. Mal 3, 20 (יראי שמי); 40, 5. 60, 2. 66, 18f. (כבוד), 55, 10 (ישועה). Duhm liest hier letzteres nach 66, 18 (ebenso Gunkel), und sieht Jes 30, 27ff. als Grundlage der ganzen Stelle an (vgl. שם יהוה und כבוד צ' רוחו כחל שומף נססה בו an 41, 5 erinnern; dann wären 59, 19 und 41, 5 die einzigen Stellen

<sup>1</sup> Vgl. meine Bemerkungen ZAW XXII, 239 A. 3 u. s. unten.

in 40—66, in denen nicht Israel Subjekt des ירא ist. Übrigens hat ψ 102, 16 hier schon יירא gelesen.

59, 19b בּוֹ רוּחַ יְיָ נָסַחָה בּוֹ 40, 7 geht zurück auf 40, 7

Ob bei 59, 21 Stellen wie 42, 1 (נָתַתִּי רוּחִי עֲלֶיךָ), 44, 3 (רוּחִי מִן הָאֵשׁ), 51, 16 (עַל זֶרַע וְעַל מַדְבָּר) vorschweben, ob 61, 1 (רוּחִי עֲלֶיךָ) damit zusammenhängt, ist nicht deutlich auszumachen. Vielleicht ist der Vers anzufechten, vgl. Duhm, aber an sich spricht der Reminiszenzencharakter nicht dafür.

Auch wenn 60, 1 nicht עוֹרֵי מִדְבָּר statt עוֹרֵי מִדְבָּר zu lesen sein sollte, dürfte doch auch dieser dritte der pompösen Eingänge wie seine Vorgänger 58, 1. 59, 1 an Deuterojesaja sich anlehnen, und zwar an 51, 17: וְהָעוֹרֵי וְהַתְּעוֹרֵי קִמְּתִי und 52, 1. 2 קִמְּתִי — עוֹרֵי מִדְבָּר vgl. 51, 9, um so sicherer, als das ganze Kapitel voll deuterojesajanischer Zitate und Reminiszenzen steckt und offenbar in der Absicht geschrieben ist, bei noch ausstehender Erfüllung die früheren „Herrlichkeitskapitel“ 49 und 54 zu überbieten. Wie weit ihm das gelingt oder nicht, vgl. Duhm z. St. Übrigens spielt in 1—3 sicher auch 9, 1 mit, wodurch dieses Stück Jes 9, 1 ff. jedenfalls einer früheren Zeit zugewiesen wird.

60, 2 וְנָחָה כְּבוֹד יְהוָה עָלֶיךָ יִרְאָה 40, 5 erinnert an 40, 5 וְנָחָה כְּבוֹד יְהוָה עָלֶיךָ יִרְאָה . . .

60, 4 ist aus 43 und 49 gebildet: וְרָאִי עֵינֶיךָ וְרָאִי כָל־מְשָׁכֵם בְּגִידֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ ist wörtlich = 49, 18a. וְרָאִי עֵינֶיךָ וְרָאִי כָל־מְשָׁכֵם בְּגִידֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ setzt sich zusammen aus Reminiszenzen der Stellen: 43, 6 וְרָאִי בְנֵי מִדְבָּר (תִּימָן und צִמְחָה); 49, 12 וְרָאִי בְנֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ; 49, 22 וְרָאִי בְנֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ (הַבָּיָא . . .) וְרָאִי בְנֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ geht zurück auf 43, 6 וְרָאִי בְנֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ; 49, 22 וְרָאִי בְנֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ. Über das Verhältnis dieser Stellen zu 66, 12 s. u.

Zu 60, 5 (לִבְכֹּךְ) vgl. 49, 21 (לִבְכֹּךְ), zu 54, 2 (מִיָּמִין) vgl. 49, 21 (לִבְכֹּךְ).

60, 6 וְרָאִי עֵינֶיךָ וְרָאִי כָל־מְשָׁכֵם בְּגִידֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ erinnert an 43, 21 (וְרָאִי עֵינֶיךָ וְרָאִי כָל־מְשָׁכֵם בְּגִידֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ) und 42, 10 (וְרָאִי עֵינֶיךָ וְרָאִי כָל־מְשָׁכֵם בְּגִידֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ): bezeichnend die Umkehrung der Situation: dort wird Jahves Ruhm (von Israel usw.) in die Welt hinausgetragen, hier (von den Heiden) in Jerusalem verkündigt.

60, 7 וְרָאִי עֵינֶיךָ וְרָאִי כָל־מְשָׁכֵם בְּגִידֵי מִדְבָּר יִבְאֹוּ wie 49, 18 v. 4 — 49, 18 s. u.

מי ילד לי את אלה . . . ואלה מי גדל: nach 49, 21: 60, 8 אלה .  
[vgl. auch das אלה 49, 12).

לתורתו 42, 4 (vgl. אלי אים יקו 51, 5 nach כי לי אים יקו 60, 9  
(בניך מרחוק יבאו: vgl. v. 4: להביא בניך מרחוק). (אים ידוע)  
Stammt aus 43, 6 מרחוק בני מרחוק; über 60, 9—55, 5—49, 7 s. u.  
III, 1 bei פאר.

60, 10 enthält eine Menge inhaltlicher und formeller Berührungen  
mit 45, 13. 14. 49, 16. 17. 23 (54, 7 f. Duhm).

60, 11 scheint formell 45, 1 zu benutzen: vgl. שערך תמיד  
לפתח לפני דלתים ושערים לא יסגרו mit יוםם ולילה לא יסגרו  
(vgl. 62, 6).  
schließt sich inhaltlich an 45, 14. 49, 7. 23 an.

60, 13 ברש תדרר ותאשור יחרו 41, 19, wo  
diese Bäume nur zum Schmuck der wasserreich gewordenen Wüste  
beim Durchzug Jahves mit seinem Volk verwendet sind. Auch  
hier wieder die Erscheinung, daß das einmalige vorübergehende  
Erlebnis des (neuen) Exodus mit seinen Begleiterscheinungen stabil  
und permanent wird als Erfahrung im Volksleben.

60, 14 מעניך entspricht dem מעניך 49, 26 (auch in der vor-  
gestellten Situation) — möglich, daß auch da מעניך zu lesen ist  
(vgl. noch Zeph 3, 19); עמר רנליך entspricht dem עמר רנליך  
49, 23.

60, 15 עזובה geht zurück auf 49, 14 (י"י עזבני) und 54, 6  
(כאשה) (עזובה), vgl. 49, 21. 54, 1.

60, 16: Bei חלב נים kommt man auf die Vermutung, der Vf.  
wolle חלב 55, 1 hier grob materialisierend ausdeuten. Die feine,  
schwebende Ausdrucksweise jener Stelle, die an geistige Güter  
denkt und doch augenscheinlich zugleich die (חלב) (חלב) im  
Sinn hat, erstarrt, in den Vorstellungskreis des krassen Bildes  
von 60, 16 versetzt, ebenfalls und wird zum häßlichen Gewand für  
= eine recht sinnliche Hoffnung. Vgl. übrigens Duhm 422. 16 b  
= ידעו כי אני יהוה מושעך ונאלך אביר יעקב setzt sich zusammen aus  
= 49, 23 (כל בשור) und 49, 26 (אשר לא יבשו קוי) וידעו כי אני יהוה  
= כי אני י"י מושעך ונאלך אביר יעקב.

60, 17 ahmt 55, 13 nach; vgl. תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל  
(vgl. תחת הנעצץ יעלה ברש ותחת הסרפר יעלה הדם אביא כסף  
auch 61, 3): denkt der Vers an eine überbietende Wiederholung

der salomonischen Zeit 1 Reg 10, 27 (Kittel: R?)? Jedenfalls zeigt das ק von Reg gegenüber unserm תחת den charakteristischen Abstand.

60, 18 וקראת ישועה תומתך ושעריך תהלה 54, 11f. im Sinn. שד ושבר sieht Duhm als Entlehnung aus 51, 19 an, מן Recht, s. u.

Auf den Zusammenhang zwischen 60, 19 und Jer 31, 35 gehe ich hier nicht ein. Bemerkenswert indessen ist der zwischen 60, 20 (בא שמשוה בעוד יומם) und Jer 15, 19 (לא יבוא עוד שמשך) — die einzigen Stellen, an denen שמש mit einem Suffix verbunden ist (wie 54, 12 die einzige Pluralstelle mit Suffix), s. u.

60, 21 וצדקתם מאתי MT ואתם לי צדקם (LXX καὶ δικαιοσύνη μου ἔσται δική) erinnert an 53, 11 sein (צדיק עבדי)?

61, 1 נרתני רוחי עליו 42, 1 (vgl. 59, 21) dürfte auf 11, 2 (ונתה עליו רוח יי) zurückgehen. נרתני scheint sein ענוים aus 11, 4 zu haben (נרתני במישור לענוי), sonst aber geht unsre Stelle wohl sicher auf 48, 16 zurück, mag man diesen Torso auffassen, wie man will: ונתי ידוה שלחני, wobei man fragen kann, ob nicht hinter ונתי ein ורוחו ausgefallen ist. Die אסורים stammen wohl aus 42, 7. 49, 7 (אסירים), die שבויים aus 42, 7 (בית כלא), c. inf. wie in den Ebedjahrestücken. — Denkt 61, 3 כזה an רוח כזה 42, 3?

61, 3: Ist הצדק אילי ein absichtlicher Gegensatz zu den אלים 57, 5?

Die Beziehung von 61, 7 (משנה) zu Jer 16, 18. 17, 18 (Jes 40, 2) sei nur erwähnt. Stammt שמחת עולם aus 51, 11 = 35, 10 oder umgekehrt?

61, 8 וברית עולם אכרות להם 55, 3 וברית עולם אכרות להם 55, 3 ist identisch mit 55, 3 וברית עולם אכרות להם.

61, 10b ככלה תעדה כליה hat sein Vorbild in 49, 18 ככלה תעדה כליה, so anders der Gedanke gewandt ist; 62, 5 entstammt auch diesem Bilderkreis.

61, 11 וצמח יחד 45, 8 vor Augen: וצמח יחד 45, 8 vor Augen:

62, 1 לא אחשה 62, 6 (לא יחשו) geht mit 62, 6 (לא יחשו) wohl

העל אלה . . .) 64, 11 (החשיתי מעולם) 42, 14 zurück (אשר ינעת) 47, 15 (אשר ינעת) 62, 8 בו 49, 16. Ob man zu 62, 8 ranziehen soll, ist mir doch fraglich, ebenso die Beziehung von עד ימים בארץ משפט 42, 4 zu עד ימים את ירושלם תהלה בארץ 7.

הגידו 48, 20 הגה יי' השמיע אל קצה הארץ 62, 11 (להיות ישועתי עד ק' הא' 49, 6) (vgl. 49, 6) השמיעו זאת הוציאוה עד ק' 10 folgen eine ganze Reihe von Nachklängen von Kap. 40: אמרו דברו על לב ירושלם 40, 2 und אמרי (לערי יהודה) 40, 10 vgl. לבת הגה אדני יי' בחזק יבוא vgl. הגה ישעך בא — (בת ציון 2, 52 L. 9), קרוב צדקי יצא ישעי 51, 5 (40, 10) הגה אלוכם, (9), 1) wäre zu erinnern; vgl. Duhm 432f.

62, 12 הגה שברו אתו ופעלתו לפניו 40, 10b ent-  
st. Über die Art und die innere Umwertung dieser Zitate vgl.  
ams treffende Ausführungen 432f.

63, 19 hängt gewiß mit 45, 19 zu-  
amen: אל צדיק ומושיע 45, 21, אני יי' לבר צדק (מגיד מישורים).

Die Beschreibung 63, 3ff. וארמסם, ואדרכם usw., (so zu  
יבם סגנים כמו 41, 25 stehen unter Einwirkung von 41, 25  
חמר וכמו יוצר ירמס.

63, 6 ואשכרם בחמתי: nach dem Zusammenhang des Bildes muß  
ein Trunkenmachen der Gegner mit ihrem eignen Blut gedacht  
— ein Zug, der an sich nicht zum Bild gehört (die Völker  
rden mit zertretenen Trauben verglichen) und daher wohl durch  
26 veranlaßt sein dürfte: והאכלתו את מונך בשרם) וכעסם דמם  
ישו.

Ob man mit Duhm 63, 9b als Nachahmung von 46, 3 be-  
hnen kann, fragt sich; im Sinn wird der Vf. 46, 3 wohl haben.  
zteres ist möglicherweise auch mit 51, 10a bei 63, 13 der Fall  
ihm).

63, 12 ורוע תפארתו ורוע זרוע תפארתו 52, 10 nachgebildet sein (beide Male der Exodus!).

64, 6 (המתרת פניך ממני) dürfte schriftstellerisch kaum mit 54, 8  
zusammenzubringen sein, ebensowenig 63, 14  
mit 49, 10 (ינהגם).



66, 20 וּמִבִּיאוֹ אֶת כָּל אֲדֻמָּהּ und die vornehmen und bequemen Transportmittel blicken deutlich auf 43, 6. 49, 22. (60, 9) zurück — anbietend: nicht mehr בַּחֲזָן, בַּחֲזָן, עַל כֶּתֶף, עַל בְּרָכִים (60, 4), sondern בְּמִסֵּס, בְּרֶכֶב, בְּבָנִים, בְּמִרְדִּים und בכִּרְיוֹת.

66, 23 יָבֹא כָּל בָּשָׂר: der Gesichtskreis von 40 (v. 5, s. zu v. 18); f. auch 49, 26 וַיֵּדְעוּ כָּל בָּשָׂר כִּי אֲנִי יְיָ מוֹשִׁיעַךְ. Auch 66, 24 hält es dem Schluß בָּשָׂר לְכָל diese Hinlenkung zum Anfang in Kap. 40 fest — freilich in welcher andrer Stimmung!

## II. Kombinationen.

In diesem Abschnitt sind folgende Erscheinungen behandelt:

Teil 1 enthält den Nachweis solcher Stellen in den Kap. 60—66, welche Stellen aus 40—55 und die diese bereits zitierenden Stellen in 56—59 kombinieren. Zugleich sind auch diejenigen Stellen aus 60—66 angeführt, welche einfach Stellen aus 56—59 zu zitieren heinen. Besonders benutzt sind aus Deuterojesaja die Kap. 40. 49 (also wie in I.), aus 56ff. die Kap. 57. 58. 59, und zwar namentlich in 63. 65. 66; 60. 61. Dazu kommt eine Stelle 60, 11b), welche zwei Stellen aus Deuterojesaja kombiniert.

Teil 2 glaubt zeigen zu können, daß Kap. 65 und 66 Stellen enthalten, welche Stellen aus 60 und 61 und die von diesen zitierten Stellen aus 40ff. kombinieren. Zugleich sind auch solche Stellen aus 65. 66 angeführt, welche einfach Stellen aus 60. 61 zu zitieren heinen.

Das Schema der Kombinationen ist also folgendes:

1. Grundstelle in:	zitiert in:	beide kombiniert in:
40—55	56—59	60—66
2. Grundstelle in:	zitiert in:	beide kombiniert in:
40—55	60. 61	65. 66.

Das Schema der bloßen Zitate:

1. Grundstelle in:	zitiert in:
56—59	60—66.
2. Grundstelle in:	zitiert in:
60. 61.	65. 66.

Ich weiß das Rätsel dieser Kombinationen nicht anders zu lösen, als daß ich annehme, daß 60ff. und 65ff. in einem gewissen Abstand von 56—59, bzw. 56—64, von dem gleichen Verfasser geschrieben sind. Bei 59 Schluß scheint in der Tat eine Art Abschluß beabsichtigt — was man freilich auch von 57 Schluß, aber keineswegs von 64 Schluß sagen kann. Gegen die Annahme eines Einschnittes zwischen 59 und 60 könnte auch die Erscheinung der pompösen Eingänge sprechen, die nach meinem Gefühl (57) 58 anfangen und sich 59, 60, 61 (62), 63 finden. Andererseits könnte man auch 65 und 66 dazu rechnen.

Auf jeden Fall dürfte diese höchst beachtenswerte Erscheinung der Kombinationen ein so charakteristisches Kennzeichen dieses Schriftstellers sein, eine Art Potenzierung seiner in I. nachgewiesenen Weise des Zitierens, daß auch sie für die Annahme desselben Verfassers spricht.

Ob diese Weise der Benutzung ebenfalls nur gedächtnismäßig oder unter Vergleichung von Niederschriften geschehen ist, wage ich nicht zu entscheiden.<sup>1</sup>

#### I.

Dem Einzelnachweis, daß in den späteren Kapiteln von 56—66 Benutzungen vorliegen, welche zitierende Stellen aus den früheren Kapiteln von 56—66 und deren Vorbilder in 40—55 kombinieren also sozusagen Zitate zweiter Generation, stelle ich zwei eklatante Beispiele voran. Diese Kombinationen beginnen, soweit ich sehe mit Kap. 60; schon diese Erscheinung dürfte ein Fragezeichen erheben gegen den Einfall Duhms, 56—60 und 61—66 seien durch Pr 40—66 umgestellt (XIII. XIX. 391 nur erwähnt; erst 425 der Versuch einer Begründung: 61 könnte ebensogut am Anfang wie in der Mitte der tritojes. Schrift gestanden haben). Vgl. zu letzterem d. Schluß.

57, 14 benutzt deutlich 40, 1. 3 u. 6 (Duhm 403). Man vergleiche: **עמי** **וְאָמַר מְלוּ מְלוּ מִנּוּ דָרְךְ הָרִימוּ מִכְשׁוֹל מִדֶּרֶךְ עָמִי** mit: 40, 1 **עָמִי** (עמי).

<sup>1</sup> Stade a. a. O. bemerkt: Gepredigt wird Tjs. nicht haben. Er ist Schriftsteller.



...מנו דרך . . . ישרו . . . מסלה 3, 40

40, 6 ואמר (auch wenn אמר richtig ist).

**Nun aber kombiniert 62, 10 deutlich diese Stellen:**

עברו עברו בשערים פנו דרך העם סלו סלו המסלה סקלו מאבן 62, 10  
 Hier stammt aus 40, 3 פנו דרך und המסלה, aus  
 הרימו מכשול סקלו מאבן; סלו סלו 57, 14, während  
 (אל עמים ארים נסי) 49, 22 unter Mitwirkung von ורימו  
 (מסלתי ירמו) 49, 11 scheint hereinzu-  
 Object erhalten hat. Auch 51, 10: דרך  
 v. 12 erinnert an 51, 10: דרך  
 לעבר נאולי. — Zur inhaltlichen Umbiegung vgl. Duhm 403. 432.

### Ein anderes Beispiel:

וּאֵרָא וְאִין אִישׁ : (וּמַאֲלָה אִין יוּעֵץ) 41, 28

מדוע באתי ואין איש (קראתי ואין עונה) 50, 2. Die Ähnlichkeit dieser Stellen geht nicht weiter, als sonstige Wiederholungen in Dtjs. und die Gedanken sind ganz verschieden.

An diese Vorbilder schließt sich nun deutlich an 59, 16 וְיָרָא (יִפְתִּיחַ). Das 53, 12 מִפְּנֵי בִי אֵין אִישׁ וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְבִי אֵין מִפְּנֵי

**Diese Stelle klingt wieder nach in:**

und in 63, 3 ומעמים אין איש אתי

63, 5 ואביס ואין עזר ואשתומם ואין סומך 63, 3 könnte auf das zurückgehen, was 41, 28 ursprünglich an Stelle von ומאלה gestanden hat (LXX ἀπό τῶν εἰδῶλων αὐτῶν: מאלהיהם oder מאליליהם statt ומלמסם?). Das Hithp. von שמם steht außer an unsern beiden Stellen nur noch dreimal (ψ, Koh, Dan). Duhm (S. 415f.) will aus inhaltlichen Gründen eher 59, 15f. von 63 abhängig sein lassen. Ganz sicher ist er indessen nicht, und da seine Voraussetzung, 56—60 und 61—66 seien umgestellt, nicht bewiesen wird, gehe ich hier auf seine Ausführungen nicht ein.

Die zweite Hälfte von 59, 16 hat ebenfalls ihre Vorbilder in 40ff.  
 ורעו וחושע לו geht zurück auf 40, 10, wo mit Meinhold ZAW  
 XXI 203f. (der auf dem Zitatcharakter von 59, 16 fußt) zu lesen  
 ist: ורעו וחושע לו (statt משה) und auf 41, 10: ומתוך בימין דקיי  
 וחושע לי ורעו וחושע לו (statt וחושע לו) und auf 63, 5: וחושע לי ורעו וחושע לו

<sup>1</sup> Vgl. m. Bemerkungen ZAW XXII. 255.

wo an sich חמתי wohl Verschreibung für חמתי (Perles) sein könnte unter dem Einfluß von חמתי v. 6. Doch ist das nicht nötig, s. u. Über das Verhältnis von 59, 19 zu Jes 30, 27 ff. s. Duhm 417.

Ich gehe nunmehr diese Kombinationen im einzelnen durch, wobei ich naturgemäß mit Kap. 66 beginne und rückwärts weiter-schreite. Daß Kap. 66 eine Reihe von Beziehungen zu Kap. 65 enthält, Wiederaufnahmen usw., bedeutet bei dem ganzen schritt-stellerischen Zusammenhang dieser Stücke wohl kaum eine Ab-hängigkeit. So ist z. B. 66, 22 והארץ והדושים aus 65, 17 aufgenommen. Immerhin scheint es, daß der Vf. „mit der Feder“ arbeitet.

Blickt 66, 18 וראו את כבודי auf 59, 19 את שם יי (so Duhm) zurück?

Ich gehe über zu

66, 14. Ob der Eingang ויש לבבכם וראיתם mit 60, 5 וראי 14 zusammenhängt (Duhm), will ich dahingestellt sein lassen, obwohl etwa von 63, 7, sicher von 65 an sich Spure finden, die auf ähnliche Abhängigkeit dieser letzten Stücke auch von 60 ff. zu deuten scheinen, wie sie 60—66 von 56 ff. zeigt (darüber s. 2). Jedenfalls aber geht תפוחיכם כדשא תפוחיכם auf 58, 11 ופתח יחליץ zurück. Duhm vergleicht 44, 3. Die sichere Beziehung zu 58, 1 stützt aber das dortige יחליץ gegen seine (Seckers) Korrektur לוף (nach 40, 29).

66, 12 נמה אליו כנור שלום benutzt deutlich 48, 18 וי כנור שלום (59, 19 כנור?). Wie 59, 16 ff. scheint auch hier Jes 30, 27 ff. vorzuschweben, vgl. נחל שמך. Zum Übrigen s. u.

66, 6 וי משלם נמול לאיביו hängt jedenfalls mit 59, 18 zusammen: ישלם חמה לצרו נמול לאיביו.

66, 4 רוח נכה רוח scheint auf 57, 15 רוח ושמל דכא zurückzublicker

65, 24 bildet 58, 9 charakteristisch steigernd nach: vgl. וחקרא וזה פרם יקראו ואני אענה עוד הם ויי יענה תשוע ויאמר הנני ויקראני ולא 1, 28 קא. Eine Nachahmung ist ויקראני ולא ימצאני (vgl. Jer 29, 13).

<sup>1</sup> Zu dieser LA (statt ונתת) s. u. IV.



וַיָּקַע כְּשֹׁחַר אוֹרֶךְ וּאֶרְכָּתָךְ מִדֶּרֶה תַּצְמַח וְהֵלֶךְ mit וישועתה כלפיד יבער  
חַרָּה בַּחֹשֶׁךְ אוֹרֶךְ וּאֶמְלֶתְךָ כַּצְהָרִים und לפגד צדקך.

61, 10a hat 59, 17 zum Vorbild: vgl. תִּלְשֵׁ בְּיָדִי נֶקֶם [תִּלְבַּשֵׁת].  
וּלְבִישֵׁנִי בְּיָדִי יֵשַׁע מִעַל צִדְקָה יַעֲמֵנִי mit ויעם כמעיל קנאה  
unten zu (בגד).

61, 4 hängt deutlich mit 58, 12 zusammen: vgl. וְנָתַתְּ חֲרִיבוֹת  
וְנָתַתְּ מִן חֲרִיבוֹת עֹלָם מוֹסְדֵי דָוִד וְדָוִד עֹלָם שְׁמֹמֹת רִאשֹׁנִים יִקְוֹמָם  
וְהָיָה לְעֵדִי יִתְדָה תְּבִינָה und hierdurch wohl mit 44, 26 תְּקוּמָם  
וְהַחֲיוֹן וְשְׁמֹמֹתֶיךָ und 49, 19, wo in der Lücke hinter וְחֲרִיבוֹתֶיהָ אִקְוֹמָם  
vielleicht ein ähnliches Verbum gestanden hat (vgl. וְאֶרֶץ הַרְסָתְךָ)  
auch unten zu (קוּמָם). Vgl. auch 49, 8 (נִחְלָתָה שְׁמֹמֹת) und 53, 3  
(עָרִים נִשְׁמֹת).

61, 2 אֲבֵלִים לָנֶחָם כָּל אֲבֵלִים . . . נֶחָם יוֹם נֶחָם־יָם erinnert sehr stark an 57, 18  
אֲשֶׁלֶם נֶחָמִים לוֹ וְלֹאֲבֵלָיו, zumal wenn in v. 3 mit Perles zu lesen:  
שְׁלוֹם שְׁלוֹם שְׁלוֹם, vgl. 57, 19 שְׁלוֹם שְׁלוֹם s. u.

61, 1 לֵב נִרְכָּאִים (לִּדְחִיּוֹת), cf. zu 66, 3.

60, 10 geht auf 57, 17 und 54, 7. 8 zurück. Vgl. 54, 7. 8:  
נֶחָמִים נִלְיִים אֶקְבֹּץ :ב[שְׁצִנִּי] קֶצֶף הַמִּתְרִי מִנִּי רֵנַע מִמֶּךָ וּבֹחֵס  
עוֹלָם רַחֲמֶיךָ. Daraufspielt 57, 17 an: בַּעֲדָה בְּצִדְקָתִי וְאֶכְדּוּ. 60, 10 kom-  
biniert: בַּעֲדָה הַכִּיתִּיךָ וּבְרִצּוֹנִי רַחֲמֶיךָ, denkt auch vielleicht an 49, 8:  
בַּעֲדָה רִצּוֹן עֲנִיתִךָ וּבְיוֹם יִשׁוּעָה עֲזָרְתִּיךָ.

Von den פֶּאֶר-Stellen (worüber unten) gehören hierher 60, 9 –  
55, 5 – 49, 7: 49, 7 וּבִתְרֶךְ יִשְׂרָאֵל קְדוֹשׁ וּבִתְרֶךְ יִשְׂרָאֵל; in 55, 5 klingt  
diese Stelle so deutlich nach, wie man es sonst bei Deuterojesaja  
nicht gewohnt ist, wie denn manches in diesem Kapitel an die Art  
von 56ff. erinnert (vgl. m. Bem. ZAW XXIV, 289): לִמְעַן יִי אֱלֹהֶיךָ  
וּלְקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל כִּי פֶאֶר. 60, 9 wiederholt den Satz wörtlich bis auf  
die Änderung לִשְׁם לִמְעַן und die Weglassung des ו vor קְדוֹשׁ.

60, 7 יַעֲלוּ לְרִצּוֹן עַל מִזְבְּחִי (so zu l. nach LXX) stammt aus  
56, 7, und das יַעֲלוּ von 60, 7 hat vielleicht ursprünglich auch dort  
gestanden.

Über die Stellen mit נָמַל und שָׁלַם (59, 18ff.) s. u.

58, 11b erinnert an Ez 36, 35, Jer 31, 12, scheint aber 41, 18

\* Über diese LA statt דָּפַן s. u.

**2.**

zurück: וְעַתָּה בְּיָמֵינוּ . . . וְנִצְמָאֲדָם בְּתוֹךְ הָעַמִּים . . . כִּי הֵם זֶרַע  
 וְעַתָּה בְּיָמֵינוּ, wobei auch 44, 3 bei beiden im Spiel sein mag:  
 עַל צִמְצֻמָּהּ.

65, 19 . . . כִּי בְּיָמֵינוּ . . . לא יִשְׁמַע עוֹד קוֹל בְּכִי . . . könnte aus 60, 18 stammen:  
 לא יִשְׁמַע עוֹד חֲסִם בְּאַרְצָךְ (Jer 6, 7).

### III. Charakteristische Wörter und Phrasen.

Dieser Abschnitt behandelt eine große Anzahl Wörter bzw. Phrasen, welche den Kap. 40—55 und 56—66 gemeinsam sind, und zwar in einem 1. Teil solche, die überhaupt oder in der hier bestimmten Weise nur oder vorzugsweise in Jes 40—66 gebraucht werden, also diese Kapitel charakteristisch untereinander verbinden und gegen andre Schriften abgrenzen.

Ein 2. Teil behandelt solche von diesen Wörtern, in deren Gebrauch sich die Kap. 40—55 und 56—66 charakteristisch unterscheiden, während in einigen Fällen doch wieder das Wort selbst beide Gruppen gemeinsam kennzeichnet.

Endlich sind in einem 3. Teil noch besonders charakteristische Wörter aus 56—66 besprochen.

Die Auswahl war auch hier nicht immer leicht. Vieles, was Großmanns Listen, die ich hier überall voraussetze, anführen, habe ich weggelassen, weil ich oft ein zunächst charakteristisch erscheinendes Vorkommen für anderweitig bedingt erkannte. Manches Neue, das weder Duhm noch Großmann anführen, ist beigebracht.

#### I.

Am charakteristischsten zeigt sich das literarische Verhältnis von 56—66 zu 40—55 im Gebrauch einer ganzen Reihe von Wörtern, auf deren Besprechung nunmehr einzugehen ist. Zunächst seien diejenigen behandelt, die eine ganz spezifische Zusammengehörigkeit der beiden großen Teile beweisen. Dabei wird dann auch die Hauptmasse der oben noch für diesen Abschnitt aufgehobenen Kombinationen zur Sprache kommen, die in 60—66 aus 40—55 und 56—59 gebildet sind.

Ich mache zunächst auf die Verben חָשָׁה und הִתְאַמַּק aufmerksam. חָשָׁה kommt 15 (16) mal im AT vor, davon 6 mal in Jes 40—66; außerdem ist ψ 107 (vgl. v. 16) ein deuterojesajanischer Psalm. Von diesen Stellen bieten 7 das Qal, davon 4 in Jes 60—66 und ψ 107, 16, 8 (9) das Hiphil, davon 1 in Jes 40—55, 1 in Jes 56—59. — הִתְאַמַּק kommt nur im Hithpael vor, im ganzen 7 mal, davon 3 mal in Jes 40—66, und zwar 1 mal in 40—55, 2 mal in 60—66.

Subjekt des חָשָׁה ist Jahve, nur in 62, 6 die שְׁמִירִים, in 62, 1 ist streitig, ob Jahve oder der Prophet; Subjekt des הִתְאַמַּק ist Jahve. Einen Unterschied zwischen 40—55 und 60—66 bildet das genus verbi; es steht 42, 14 (und auch 57, 11) das Hiphil, sonst Qal.

Die Grundstelle ist 42, 14: וְחִשְׁתִּי מַעֲלֵם אֲחֵרִישׁ אֲתָמַק, die charakteristischerweise beide Verba nebeneinander bringt. Augenscheinlich auf sie greift 64, 11 zurück: הָעַל אֱלֹהִים תִּתְאַמַּק יְדֹהָהּ תִּחְשָׁה, wo auch beide Verba nebeneinanderstehen. Daß auch 62, 1. 6, 42, 14 ff. im Auge haben, zeigt die Vergleichen: 42, 14 וְחִשְׁתִּי מַעֲלֵם אֲחֵרִישׁ אֲתָמַק; 15 die zu gunsten Israels Verheerung anrichtende Tätigkeit Jahves; 16 . . אֲשִׁים מִחֹשֶׁךְ לַמְּנִיחָם לְאוֹר . . 62, 1 לְמַעַן צִיּוֹן לֹא אֲחֻשָׁה . . עַד יֵצֵא כְּנָגָה בְּדָקָה וּשְׁוֹעָתָה כְּלִפְדִּי 62, 1 אִם אֲתֵן . . 8; תִּמְדִּי לֹא יִחְשׂוּ הַמִּזְכִּירִים אֶת יְדֹהָהּ אֶל דְּמִי לָכֵם 6; יִבְעֹר . . . עוֹד . . . לְאִיכָךְ . . .

■ חָשָׁה (mit הִתְאַמַּק) bezeichnet Jahves Verhalten, ehe er gegen den Übermut der Feinde Israels und zur Errettung und Verherrlichung seines Volks (und damit seiner selbst) einschreitet. 62, 1 b. 8 usw. wandeln der veränderten Situation gemäß die Verheißung von 42, 15 ff. charakteristisch ab. In die Linie der gleichen Abstammung von 42, 15 gehören auch 57, 11 (sofern der Text richtig) הֲלוֹא אֲנִי לֹא אֲחֻשָׁה כִּי אִם שְׁלֹמִי אֶל דִּיקָם 65, 6 וּמִחֹשָׁה (?וּמִחֹשָׁה) allein hat einen andern Sinn: da bezeichnet חָשָׁה Jahves Verhalten, ehe er zur Bestrafung der Hure Israel einschreitet. Über den Zusammenhang mit 42, 14 s. o.

Endlich 63, 15, wo mit Oort zu lesen ist הַמֶּן מִעֵד וּרְחֹמֶיךָ אֶל הַמֶּן; auch da nennt הִתְאַמַּק Jahves Verhalten vor seinem Einschreiten zu Israels Gunsten. Wenn irgendwelche, dann beweisen

diese Stellen einen ganz eigentümlichen Zusammenhang von 40—55 und 56—66.

Achten wir sodann auf den Gebrauch von קומם. Das Piel findet sich, da Mi 2, 8 תקומו statt יקומם zu lesen ist, nur an den drei Jesajastellen 44, 26 ותרבותיה אקומם; 58, 12 ותרבותיה אקומם; 61, 4 ותרבותיה אקומם. Die Stellen sind offenbar sukzessiv einander abhängig, 61, 4 von den beiden ersten, denn die Verbindung קומם ותרבות 61, 4 entspricht dem קומם ותרבות 44, 26, während 58, 12 קומם mit מוסדים verbindet; andererseits ist ותרבות עולם in 58, 12 und 61, 4 identisch.

Ganz besonders lehrreich sind die תמאר-Stellen.

1. Das Verbum תמאר kommt 12 mal im AT vor, davon 7 mal in Jes 40—66; das Piel steht 1 mal in 40—55, 2 mal in 60—66, das Hithpael 2 mal in 40—55, 2 mal in 60—66.

2. Das Substantiv תמאר steht 4 mal technisch bei Ezechiel und 1 mal Jes 3, 2 mal im Sinn von ornamentum (capitis) Jes 60 und 61.

3. Das Substantiv תמארה steht unter ca. 50 at. Stellen, 10 mal in Jes 40—66, wozu noch mehrere der Stellen in Stücken deuterojesajanischer Art kommen. Unter den 20 Stellen, in denen ת mit Suffix verbunden ist, sind 7 aus Jes 40—66. Speziell in den Herrlichkeits-Kapiteln (44 Schluß), 49, 60 sind die Worte häufig, ganz besonders in 60—63, wo sie 12 mal vorkommen. Wir dürfen auch den Gebrauch von תמאר c. deriv. als eine verbindende Eigentümlichkeit der Teile 40—55 und 56—66 ansprechen. Sehen wir von dem besonderen Gebrauch in 44, 13 ab (תמארת אדם) parallel תבנית אדם; die LA der LXX 52, 14 ἡ δόξα σου — תמארתך für תמאר könnte hier auf ein ursprüngliches תמאר führen), so wird תמאר c. deriv. stets von Jahves Verherrlichung Israels oder in Israel gebraucht, in 60ff. natürlich einbegriffen den Tempel (4 mal).

Betrachtet man 55, 5 למען יהוה אלהיך ולקדוש ישראל כי תמאר neben 49, 7 למען יהוה אשר נאמן קדוש ישראל ויבחרך, so kann einem der Gedanke kommen, schon hier beginne jenes gedächtnismäßige

\* Vgl. m. Studie über Jes 53 nach LXX ZAW XXV, S. 265.



tieren deuterojesajanischer Phrasen, das von 56 an auffällt. Ich stehe auch, daß man hier nicht so zuversichtlich, wie bei andern Erörterungen innerhalb 40—55 behaupten kann, daß die Ähnlichkeit zwischen 55, 5 und 49, 7 nicht größer sei, als zwischen sonstigen in Deuterojesaja sich wiederholenden Wendungen (42 u. 49 nach dem E.-J.-Stück; 51, 1. 7; 44, 23 neben 46, 13 und 49, 13 usw.). Auch lassen wir das auf sich beruhen: ganz unverkennbar ist 60, 9 eine Zitat von 55, 5. Man vergleiche: למען יהוה אלהיך ולקדוש ישראל; לשם יהוה אלהיך ולקדוש ישראל; und: כי פארך.

Ich stelle nunmehr sämtliche in Betracht kommende Stellen und ihre Vorbilder zusammen: 44, 23 ובישראל יתפאר; 5, 13 נתתי בציון תשועה לישראל תפארת; 49, 3 וישראל אשר בך אתפאר; למען יהוה אלהיך ולקדוש ישראל כי פארך 5, 5.

Damit vergleiche man: 60, 7 ובית תפארת; לשם יהוה 9; לפאר מקום מקדשי ומקום רגלי מכבד 13; אלהיך ולקדוש ישראל כי פארך; ויהי לך יהוה לאור עולם ואלהיך לתפארתך; נצר ממעי מעשה ידי 21; וקרא להם אילי חצוק ממע יהוה להתפאר 61, 3; להתפאר 62, 3; לעשות לך שם תפארת 63, 14; [עמרת תפארת ביד יד ראה מובל 15]; קדשך ותפארתך.

Es gehören zusammen: 60, 9 = 55, 5 = 49, 7 c. var.; 60, 19. 21. 1, 3; 60, 7. 13 vgl. mit 46, 13. 49, 3.

Ich gehe nunmehr die einzelnen Wörter wesentlich nach der Reihenfolge ihres Vorkommens in 56—66 durch:

בזר wird in den übrigen Propheten nicht oft, sehr häufig in 40—66 gebraucht. Höchst charakteristisch ist, daß nur in Jes 40—66 Formen mit Suffixen stehen 41, 8. 9. 49, 7. 58, 5. 6 (sonst nur Ez 20, 5). Ferner ist hier der Gebrauch von בחיר eigentümlich. Es steht außer 2 Sam 21, 6; ψ 89, 3 nur in Jes 40—66: 42, 1. 2. 45, 4;—65, 9. 15. 22 und in den von Deuterojesaja abhängigen Psalmen ψ 105, 6. 43 = 1 Ch 16, 13; ψ 106, 5. 23. Über einen Unterschied im Gebrauch von בחיר in 40—55 und 56—66 s. u.

Der häufige Gebrauch von חפץ c. deriv. ist auch eins der Kennzeichen der Bänder zwischen 40—55 und 56—66. Speziell חפץ findet sich unter den ca. 40 Fällen, wo es im AT vorkommt, 9mal in Jes 40—66. Über einen Unterschied im Gebrauch samt den Stellen s. u.

קרא: charakteristisch für 40—66 ist der Gebrauch des Pual in 48, 12 (מקרא) und 8 (קרא, fraglich, ob Dtjs.) — in 58, 12 61, 3 62, 2. 65, 1 (קרא) — also 5 (6)mal; sonst nur Ez 10, 13. Über קרא und קרא s. u.

בוא im Hi. wird mit persönlichem Objekt in Jes 40—66 gebraucht von Gott oder dem von ihm Beauftragten, der etwas Bestimmtes (Verheißenes), Bedeutsames verwirklicht: so 43, 4 (Objekt ורעך בני, 48, 15 הביאותיו — Cyrus), 49, 22 (בניך) — geahmt (z. T. zitiert) 56, 7 (הביאותים — בני נבר), 60, 9 (בניך d. 43, 4 49, 22), 66, 20 (את אחיהם — nach 43, 6. 49, 22 und 60, 9) — vgl. noch 58, 7 und — mit sachlichem Objekt — 60, 17 (חורב usw.).

ענג kommt 10mal als Verbum im AT vor (9mal als Hiöb) — darunter 4mal in Jes 40—66, also entschieden charakteristisch. Es tritt freilich erst 55, 2 auf (mit ב des sachlichen Objekts; 66, 11 steht das sachliche Objekt mit מן). 58, 14 hat es wie 57, 4 das persönliche Objekt mit על bei sich.

Ob 55, 2 (ותתענג ברשן נמשכם) Vorbild ist für 66, 11 (ותתענגם) (מחזי כבודו)? Und ob 58, 14 (או תתענג על ידוה) absichtlich gegensätzlich Bezug nimmt auf 57, 4 (על מי תתענג)? Der Vers ist, wie v. 13, nach Stade BThAT I, 338 Glosse.

נחם c. deriv. steht in Jes 40—66 15 (16)mal, 8mal in 40—55, 7 (8)mal in 56—66, in den übrigen Propheten gegen 40mal — also immerhin in beiden Teilen von 40—66 häufig genug, um ein verbindendes Merkmal zu sein. Der Pual steht im AT nur Jes 54, 11. 66, 13. Objekt des נחם ist stets Israel (40, 1. 49, 13. 52, 9; 51, 12; 66, 13; — auch in den subst. 57, 18. 66, 11), Zion (51, 3. 51, 19. 54, 11. — [41, 27]) oder seine Trümmer (51, 3), seine אבלים (61, 2). — אנהם 57, 6 ist dort unmöglich.

Über ברא s. u.

חשך in Jes 40—66 nur 54, 2 und 58, 1, beide Male אל תחשך und אל תחשך (s. o. unter I.), die letztere Stelle augenscheinlich eine Reminiszenz der ersteren, der Gebrauch des nicht häufigen Verbums ein Band zwischen 40—55 und 56—66.

עת רצון in den Verbindungen עת רצון 49, 8, יום רצון 58, 5, עת רצון 61, 2 ist nur Jes 40—66 eigentümlich; die einzige sonstige Verbindung



gebraucht, häufiger noch im ersteren, wo auch die Partizipialform מושיע fast ausschließlich steht (60, 16 — 49, 26), und wo auch allein תשועה sich findet.

בָּנִי: Ganz speziell Jes 40—66 eigentümlich ist die Metapher mit בָּנִים: nach 52, 1 תמארתך בָּנִי sind נָקָם בָּנִי 59, 17 und מִי בָּנִי 61, 10 gebildet (auch מעמה תהלה oder: 61, 3 מעמה אבִּלִּי gebildet hierher). Auch diese Phrasen beweisen, wie stark 56—66 auf 40—55 zurückgreifen.

גִּוִּים und מְלִכִּים, von Dtjs. gern nebeneinander gestellt (41, 1. 45, 1. 52, 15), so auch 60, 3. 11. 16. 62, 2.

רָנָן c. deriv., bei Dtjs. sehr beliebt und charakteristisch für ihn (42, 11. 44, 23. 49, 13. 52, 8. 9. 54, 1. 55, 12; רָנָה 48, 20. 51, 11. 54, 1, sonst noch in den verwandten Stellen Jer 31, 7. 12. 51, 48 und den späteren Jes 12, 6. 24, 4. 26, 19. 35, 2. 6; dann noch Zeph 3, 14; Zach 2, 14, רָנָה noch Jer 7, 16. 11, 14. 14, 12; Jes 14, 7. 35, 10. 51, 11), steht auch 65, 14 (יִרְנֶה); ferner ist 60, 5 statt נִדְרֵת entweder נָתָה oder קָרָנִי zu lesen, s. u., während 61, 7 für יִרְנֶה wohl יִרְנֶה zu lesen ist, s. u.

תְּהִלָּה kommt außer in den ψ nirgends so häufig vor wie in Jes 40—66: 42, 8. 10. 12. 43, 21. 48, 9 (הלל 41, 16. 45, 25; 44, 25); — 60, 6. 18. 61, 3. 11. 62, 7. 63, 7 (הלל 62, 9. 64, 10) — immer von Jahve oder der ת', die Jahve Israel verleiht.

בִּישׁוּר wird charakteristisch an sehr bedeutsamen Stellen in 40—55 gebraucht 40, 9. 41, 27. 52, 7, in 60, 6. 61, 1 wie dorthier nachklingend. Über den Unterschied im Gebrauch s. u.

יִנָּק: über die Kombination von 49, 23 und 60, 16 in 66, 12 s. o. Hier ist nur zu erwähnen, daß יִנָּק in diesem übertragenen Sinn nur noch Dt 32, 13. 33, 19; Hi 20, 16 sich findet; auch darin liegt eine Verknüpfung von 40—55 und 56—66.

תַּחַת wie in der Stelle 55, 13, die dann in 60, 17a nachgeahmt ist, s. o., so auch in 61, 3 (פֶּאֶר תַּחַת אֲמֹר usw.).

שָׁמַשׁ steht außer Jer 15, 9 (שֶׁמֶשׁ) mit Suffixen nur in Jes 40—66: der Plural 54, 12 שְׁמֵשִׁים und der Singular 60, 20 שֶׁמֶשׁ. Übrigens scheint letztere Stelle (לֹא יִבְרָא עוֹד שֶׁמֶשׁ) in absichtlichem Gegensatz zu jener Jeremiastelle zu stehen (בֹּא שֶׁמֶשׁ בְּעוֹד יוֹמָם).

מַעֲלָה, sonst noch 9 mal, findet sich in Jes 40—66 5 mal, 1, 10, zitiert in 62, 11 (s. o.), 49, 4. 61, 8. 65, 7.

בְּאֶנְשֵׁי, 11 mal im AT, 4 mal im Hiob, 1 mal in Jes 22, 24, 1 mal in Jes 40—66 und dann noch in der deuterojesajanischen Stelle Jes 34, 1. 42, 5 steht es von der Erde; von Israel und seinem Nachkommen 44, 3. 48, 19;—61, 9. 65, 23 (34, 1), auch 44, 3. 48, 9 steht synonym mit רֶחַץ wie 61, 9 (man vergleiche auch 44, 3 אֶנְשֵׁי רֶחַץ וְעַל זֶרַח und 61, 1 רֶחַץ—עַלִי). Wieder ein sicheres Band zwischen 55 und 56—66.

כּוֹנֵן: das Polel 45, 8. 51, 13 (von der Erde), 62, 7 (von Jerusalem), das Hithp. 54, 4 (von Jerusalem). Außer Hab 2, 16 und 1 deuterojesajanischen Stelle Zeph 3, 19 kommen beide Formen den Propheten nur hier vor, in Jes 40—66 — auch ein Zeichen des Zusammenhangs!

עוֹלֵל steht im AT nur Jes 49, 15 und 65, 20.

מִסְכָּה, sonst nur mit עֵינַיִם verbunden, steht 42, 20 mit אֲנִי, 1 mit אֲמַרִים s. u. zu 61, 1.

## 2.

Ich gehe nunmehr über zur Besprechung derjenigen gemeinsamen Wörter, deren Gebrauch in 40—55 und 56—66 einen charakteristischen Unterschied (sei es auch nur in der Bevorzugung) aufweist. Zunächst einige schon vorhin genannte.

חֶסֶד und חֶסֶד (abgesehen von dem neutralen חֶסֶד 54, 12) kommen in 40—55 nur Jahve zum Subjekt (42, 21. 53, 10. 55, 11 — , 28. 46, 10, auch wohl 48, 14 [חֶסֶד; LXX σου] 53, 10) — in 56—66 auch andere Personen, vgl. 56, 4. 62, 4. 65, 12 = 66, 4 — , 4 (Jahve) mit 58, 2 (עַמִּי) 66, 3 (הַמֶּלֶךְ). — 58, 3. 13 steht חֶסֶד in 1. Bedeutung: Geschäft (Belieben).

בְּתֵר: während in 49—55 (mit Ausnahme von 40, 20, wo בְּ in utralem Sinn gebraucht ist) בְּתֵר nur mit persönlichem Objekt gebraucht wird, hat es in 56—66 nur sachliche Objekte bei sich. Man vergleiche 41, 8. 9. 43, 10. 44, 1. 2. [48, 10.] 49, 7 (Objekt Israel bzw. der Knecht), 41, 24 (die Heidengötter) mit 56, 4 — , 12 = 66, 4 (בְּאֵשׁ חַמְצוּתִי) oder בְּאֵשׁ לֹא חֶסֶד, 58, 5. 6 (צִוִּים), 66, 3. 4

(מעלליהם, דרכיהם). Duhm hebt noch richtig hervor, daß **נִדָּן** in Dtjes. nie von Menschen (als Subjekt) ausgesagt wird (391).

**נִרְאָה** ist ein Lieblingswort Deuterojesajas. Es steht im AT einige 50mal, davon 20mal in Jes 40—66, und zwar 4mal in 56—66, 16mal in 40—55: in 40—43 und 45 13mal, einmal in 48, 7 (ni.) zweimal in 54, 16; 57, 19. 65. 17. 18 (bis). Es wird in AT mit folgenden Objekten verbunden: Himmel und Erde, Nord und Süd, Licht und Finsternis, Heil und Unheil; das All; der Wind; die Menschen, auch die kommenden Geschlechter; Israel, Jakob, Amon, **מֶלֶךְ צוֹר**; etwas Neues, Unerhörtes, Wunderbares. Fast jede dieser Arten von Objekten ist in Jes 40—66 vertreten. 54, 16 ist unklar. 57, 19 hat **נִיב שְׁפָתַיִם** zum Objekt — ähnlich nur noch **שֵׁן** 51, 12 (**לֵב מְדוּרָה**) — der Ausdruck kann wohl unter deuterojesajanischem Einfluß geprägt sein. **נִרְאָה** ist, obwohl augenscheinlich in 56—66 aus 40—55 nachklingend, für das letzten Kapitel keineswegs charakteristisch, während es speziell für 40—45 ist.

Ich gehe nun die andern Wörter der Reihe nach durch.

**שָׁמַר** bedeutet in 42, 20 beachten, behalten, in 56, 1. 2. 4 beachten, einhalten (62, 6 **שָׁמְרִים** Wächter); also an ersterer Stelle hat es physische, in 56 sittlich-religiöse Bedeutung.

**נָתַן**, in 40ff. gern gebraucht, besonders in der Bedeutung „etwas machen“ (40, 23. 41, 2. 42, 6. 24. 49, 6. 8. 55, 4; 43, 29. 47) im Ganzen ca. 30mal, kommt in 56ff. nur als „geben“ vor 56, 3. 61, 3. 8. 62, 7. 8, also 6mal.

**נִדָּקָה** und **נִדָּק**: Trotz allem Schein, als ob hier und da die Ausdrücke den gleichen Sinn enthielten wie in 40—55: Jahve sein (und Israels) Recht durch, legt eine genauere Prüfung durch gängig nahe, sie in 56—66 nicht im religiösen, sondern im sinnenlichen Sinn zu fassen oder genauer als die (wenn auch durch Jahve selbst beschaffte) „Rechtbeschaffenheit“. So verführerisch die Parallele **נִדָּקָה** 56, 1 ist, die ganze Umgebung nötigt, **נִדָּקָה** zu fassen als die von Jahve in seinem Volk durchgesetzte **נִדָּקָה**; beginnt zum mindesten hier eine im Verlaufe immer deutlicher werdende Umbiegung des deuterojesajanischen Begriffs (s. Duhm 39).

58, 8b ist dafür besonders charakteristisch. Die Stelle deutet, wie oben gezeigt ist, 52, 12 um. Ob man freilich soweit gehen darf, wie Duhm, und Vorhut und Nachhut, die dort als räumliche Gegensätze gedacht sind, als zeitliche fassen in dem Sinn: erst die Leistung der Gemeinde (צדק), dann die Jahves (כבוד יהוה), ist mir sehr fraglich. Der Vf. ist kein so raffinierter Logiker, er nimmt gern den Mund voll tönender Worte. Aber das צדק ist bezeichnend: wollte man צדק wie bei Deuterojesaja verstehen, so müßte es heißen צדק. Ebenso wird über die m. E. auf 58, 8 zurückblickende Stelle 62, 2 zu urteilen sein, wo dann auch כבוד von Israel gesagt ist: וראו נים צדק וכל מלכים כבוד. Auch 59, 9 ergibt bei näherer Erwägung dies Resultat. v. 9b, der sicher vom äußern Heil redet (גדולת, אור), scheint auch für משפט und צדקה diese Bedeutung nahezulegen. Achten wir aber auf den ganz ähnlichen v. 14, der zu וחסן אחור משפט וצדקה מרחוק תעמד hinzufügt כי כשלה ברחוב אמת ונכתה לא תוכל לבוא, dann legt sich auch für 9a die sittliche Fassung von מ' und צ' nahe. 11b könnte zweifelhaft machen, weil hier משפט mit ישועה parallel steht. Aber kann nicht auch die sittliche Restauration als Anfang, als erstes Stück der messianischen angesehen werden, als etwas, das auch Jahve machen muß, als etwas, auf das man hofft? Jedenfalls geht der Zug der Zeit dahin. Je klarer man die messianische Restauration noch in der Ferne sah, um so näher lag es, auch die Bedingung ihres Eintritts, die sittliche Regeneration als etwas über die Kräfte des Volks Hinausgehendes zu proklamieren und auch diese „Umkehrung“ von einer Tat Jahves zu fordern — vgl. Mal 3, 23f. und Greßmanns Ausführungen S. 15 im Hinblick auf Hab 1, 2—4.

Ich bemerke noch, daß צדק und צדקה in 40—55 nur mit Suffixen der 1. und 3. Person Singularis gebraucht werden, mit einziger Ausnahme von 54, 17 (צדקתם מאתי — der עבדי יהוה) einer Stelle, die vielfach als Zusatz angesehen wird und wo צ' den Sinn hat, den anderwärts תלק ausdrückt.

Duhm weist noch auf das charakteristische הצדיק 57, 1 (sonst stets ohne Artikel) hin (397).

משפט, wovon schon eben bei 59, 9 die Rede war, macht in 56—66 ganz dieselbe Wandlung wie צדק und צדקה durch. In 40—55 steht es zur Bezeichnung des Heils- (oder Gerichts-)Willens Jahves, des Rechtes Israels und des Rechtsstreites, in 56—66 zur Bezeichnung des Rechttuns, rechten Richtens, der zu erfüllenden Vorschriften Jahves, so deutlich 56, 1 (שמר), 58, 2 (עזב; משפט צדק), 59, 8 (אין) 15 (אין), 61, 8 (מהב), aber auch 59, 9 (רזק) 14 (הנס) 11 (נקח למי); — vgl. Duhm 391.

Im eben besprochenen Sinn stehen צדק 58, 2 (משפט צדק), 59, 4 (נשיך צד), 64, 4, (עשה צד), 56, 1. 58, 2 (עשה), 60, 17 (צד), 64, 5 (צדקתיני) — dies die Stellen mit rein sittlicher Bedeutung. Die Entwicklung aus dem deuterojesajanischen Begriff ist zu merken an folgenden Stellen: צדקה 56, 1 (s. o.; parall. ישועתי), 59, 9 (parall. משפט), 61, 10 (parall. ישע), 62, 1 (parall. ישועתה), 63, 1 (צד), 63, 1 (parall. חשיע); צדק 58, 8 (צדקן, parall. בבוד יי, s. o.), 62, 2 (צדקן, parall. בבדן, s. o.).

Von der צ, die Jahve hat, reden 59, 16. 17 — diese Stellen noch am meisten deuterojesajanisch. Aber 61, 11 (ימי צדקה), so sehr es äußerlich diesen Sinn festzuhalten scheint, dürfte צדקה auch im Sinn von „Frömmigkeit“ meinen (Duhm).

חזק steht in 40—55, im Pi. im Sinn von ermutigen (41, 6. 7), befestigen (41, 7. 54, 2), im Hi. im Sinn von ergreifen (mit ביד 42, 6. 51, 18; ימין 41, 13; mit pers. Suffix 41, 9). In 56—66 steht das Hi. in der Bedeutung „festhalten an“ wie שמר 56, 1 im religiösen Sinn (56, 2. 4. 6. 64, 6); das ist der spätere Gebrauch, vgl. 1 Reg 9, 9; 2 Ch 7, 22.

חלל: Bezeichnend ist die religiöse Verengung im Objekt: 47, 6 (חללתי נחלת), 43, 28 (קדש), beides von Jahve gesagt, 48, 11 (שם — unsichere Stelle) von Israel als Subjekt; in 56—66 ist שבת Objekt 56, 2. 6.

רע wird in 40—55 im physischen Sinn gebraucht: 45, 7 (Gegensatz שלום) — in 56—66 im ethischen: 59, 7. 15. 65, 12 = 66, 4; vgl. weiter רעה 47, 11 (physisch; v. 10 ist wohl ברעתך zu lesen) gegenüber רעה 57, 1 (sittlich); endlich רעע 41, 23 (physisch: eine Sache schlecht machen) gegenüber 59, 15. 65, 25 (sittlich).



**Dementsprechend** steht טוב in 40ff. im physischen Sinn 52, 7. 55, 2; 41, 7 (zweckentsprechend, so auch das Vb. יטב Hi. 41, 23), ~~in~~ 56ff. im sittlichen Sinn 65, 2 (דוד). 56, 5 (יד ושם טוב מבנים) ~~hat~~ wenigstens die sittliche Bezeichnung stark hervortreten. טוב 53, 7 ist sittlich (Güte), 65, 14 (Glück) physisch, aber auch nicht ~~ohne~~ die sittliche Nebenbeziehung gemeint.

שם und קרא: hierüber sei nur bemerkt, was z. T. schon Greßmann z. B. S. 38 hervorgehoben hat, daß שם und das Nennen mit einem (andern) Namen in 56—66 eine besondere Rolle spielt, שם ~~gewinne~~ an selbständiger Bedeutung. Das Nennen, bezw. Genanntsein findet sich ja schon 47, 1. 5 (לא תוסיפי יקראו לך) und 54, 5 (ושע מבמן קרא לך); — ob 48, 8 (ידוע אלהי כל הארץ יקרא) gehört, ist fraglich. Aber unvergleichlich häufiger sind diese Phrasen in 56—66: 63, 19. 64, 6. 65, 1; sodann noch mit שם in den beliebten Formen וקראו וקרא, יקרא, קרא: 62, 2 (שם חדש) 65, 15 (וקראו לך עיר יי); — wohl so statt עבריו und יקרא zu lesen); ~~ohne~~ שם: 56, 7 (ביתי בית תפלה יקרא); ferner 60, 14 (וקראו להם עם הקדש) 62, 12 (לך יקרא חפצי בה), 12 (וקרא להם אילי הצדק) 61, 3 (וקרא לך נדר פרץ) 58, 12 (ודלושה).

אלהי: 40—55 hat auch die Verbindungen mit ע: 40, 28 (אלהי עולם), 51, 11 (ברית ע), 55, 3 (חמד ע), 54, 8 (שמות ע — Dtjs.?), 44, 7 (עלם ע); 44, 7 ist מעולם zu lesen. 56—66 aber ist besonders reich daran: 56, 5. 63, 12 (שם ע), 60, 15 (נאמן ע), 60, 19. 20 (אור ע), 58, 12. 61, 4 (תדבות ע), 63, 9. 11 (ימי ע); 64, 4 ist anders zu lesen. 61, 8 wiederholt 55, 3 (ברית ע). Dagegen fehlt der für 40—55 charakteristische Plural עולמים: 45, 17 (תשועת ע); für עד עולמי עד ist wohl zu lesen עד עולם ועד, 57, 9 (חירות ע).

עברים: Wenn Duhm damit Recht hätte, daß 54, 17b ein Zusatz ist (usw.), dann wäre als höchst charakteristischer Unterschied von 40—55 und 56—66 festzustellen, daß ersterer Teil nur den Singular (44, 26 wird עברו freilich angefochten), letzterer nur den Plural böte: 56, 6; 61, 15. 63, 17. 65, 8. 9. 13. 14. 66, 14.

1 62b nach Stade a. a. O. Glosse.

שׁפּ. Während in 40—55 die Stadt, Jerusalem, Zion, athen Israel, und Volk und Stadt in oft schwer trennbarer Verschmelzung im Mittelpunkt stehen, also das Volk und seine Heimat Gegenstand des Denkens und Wirkens Jahves ist, tritt in 56ff. neben das Volk und sein Heil sehr fühlbar die heilige Stätte, der Jahves Fürsorge ebenso, wenn nicht noch mehr gilt. — Außer dem unsicheren ק שׁפּ (43, 28) steht 48, 2 und 52, 1 ק שׁפּ (sonst noch 52, 10 וּשׁפּ שׁפּ): alles andre sind Stellen aus 56—66. Abgesehen von 62, 12 (ק שׁפּ), ferner 63, 11 (שׁפּ ק שׁפּ) 15 (ק שׁפּ — Himmel) und 58, 13 (שׁפּ ק שׁפּ) sind zu nennen in diesem Sinn: (שׁפּ) שׁ 64, 9, (שׁפּ) וּ 56, 7. 57, 13. 65, 11. 25. 66, 20, auch 63, 18 (wo mit LXX auch וּ statt שׁפּ zu lesen sein wird), (שׁפּ) וּשׁפּ 62, 9 (שׁפּ) בית 64, 10, vgl. auch שׁפּ 60, 13. 63, 18. וּ mit ק findet sich sonst im AT noch etwa 12mal; die Vorliebe dieser letzten Kapitel für diese Verbindung ist also charakteristisch.

שׁפּ steht in 40—55, abgesehen von 40, 5 (ק שׁפּ) nur in der Verbindung שׁפּ שׁפּ (41, 14. 16. 20. 43, 3. 14. 45, 11. 47, 4. 48, 17. 55, 5), dasselbe 43, 15 (שׁפּ שׁפּ), 49, 7 (שׁפּ שׁפּ). 56—66 hat diese Ausdrucksweise nur in der 55, 5 nachgeahmten Stelle 60, 9, dann 60, 14. 57, 15 ist ק unklar (שׁפּ?).

שׁפּ ist in 40ff. — Gußbild (41, 29. 44, 9. 48, 5), in 56ff. wie sonst überall — Trankopfer (57, 6).

שׁפּ ist in 40ff. — Gußbild (45, 16), in 56ff. wie sonst meist — Bote (57, 9).

שׁפּ findet sich in 40ff. nur in dem (Namen) שׁפּ 42, 19 und im Ni. = vollenden 44, 26 und 28. In 56ff., hat es die Bedeutung: zu Ende sein 60, 20 (שׁפּ יס אבֿלך) Qal, und meistens als Pi. ver-gelten: 57, 18. 59, 18. 65, 6. 66, 6, nur in ersterer Stelle im freund-lichen Sinn.

שׁפּ als einfacher Nachsatz ist in 40ff. selten: 45, 13 (mit צבאות), 48, 22 = 57, 20, 49, 5 gehört nicht hierher (41, 21 יס שׁפּ); es beginnt da eigentlich erst in Kap. 54 (v. 1), wo es dann ab-gewandelt als שׁפּ א' v. 6, שׁפּ א' v. 9, שׁפּ א' v. 10 vorkommt. Charakteristisch ist es für 56ff.; 57, 19. 59, 21 (bis) 65, 7. 25. 66, 20. 21. 23. — 66, 9 steht שׁפּ וּשׁפּ und שׁפּ א'. Nicht uninteressant

ist es, hierzu die andern Propheten zu vergleichen. Von den älteren liebt Amos den Ausdruck, gewöhnlich mit Zusätzen (1, 5. 8. 15. 2, 3. 3, 11. 5, 16. 17. 27. 7, 3. 6. 9, 15). Bei Jeremia steht er nur 6, 15. 8, 12; dann in den späteren Stücken 33, 13. 46, 25. 49, 2. 18. Ezechiel hat ihn gar nicht, aber die Späteren Zeph 3, 20 (Dtjs. 1); Hagg 1, 8. 2, 6. 7, 9; Zach 1, 3. 7, 13 (meist אֲמַר יְיָ צִי אֲמַר יְיָ צִי); Mal 1, 2. 3, 13; 2, 16 und dann noch etwa 20mal אֲמַר יְיָ צִי. Man sieht deutlich, in welche Nachbarschaft 56ff. gehören.

עֹבֵד steht in 40—55 nur in bezug auf Israel und dessen Sache, mit Jahve als Subjekt: 47, 17. 49, 14. 54, 6. 7. In 56—66 steht es so nur in den aus 40ff. dem Wortlaut oder doch dem Sinn nach übernommenen Stellen 60, 15 (עֹבֵדָה cf. 54, 6) und 62, 4 (עֹבֵדָה) 12 (נְעֻבָה); sonst ist umgekehrt Israel Subjekt und Jahve oder sein Gebot Objekt 58, 2 (מִשְׁמַח), 65, 11 (עֹבֵי יְיָ); 55, 7 ist es gesagt vom רֹשֶׁע, die Jahves דֶּרֶךְ und מַחֲשָׁבוֹת verlassen haben — das ist schon der Gebrauch von 56ff.

דֹּר als Zeitbestimmung gebrauchen 56—66 nur in der Form דֹּר וְדֹר 58, 12. 60, 15. 61, 4. 40ff. hat dafür עֹלָמִים 51, 9 und לְדֹר דֹּרִים 51, 8.

כָּבֵד in der Bedeutung „ehren“ hat in 40ff. nur persönliche Objekte bei sich (Jahve: 43, 20. 23; Israel 43, 4; den Ebed 49, 5), in 57ff. mit Ausnahme von 66, 5 (Jahve) sachliche (d. Sabbath 58, 13; מִקְדָּשׁ רִגְלֵי יְיָ 60, 13) s. auch zu קָדַשׁ.

תָּהוּ in 40ff. sehr beliebt, Substantiv oder Adverb (40, 17. 23. 41, 29. 44, 9. 45, 18. 19. 49, 4), in 56ff. nur einmal 59, 4.

פָּעַל steht in 40ff. von Jahve, von den Götzen und Götzenmachern: 41, 4. 43, 13. 45, 9 (so z. l.); 45, 9. 11 פָּעַל; — 41, 24; — 44, 12. 15. 18. In 59, 6 vom sittlichen Tun der Menschen (חָקֵם).

נְתִיבָה steht in 40ff. nur, wo vom neuen Exodus die Rede ist, 42, 16. 43, 16 (mit דֶּרֶךְ); in 56ff. ist der Situation gemäß das einmalige Ereignis in einen dauernden Zustand umgewandelt: vgl. 57, 14 וְהָיָה דֶּרֶךְ יְיָ וְהָיָה דֶּרֶךְ יְיָ וְהָיָה דֶּרֶךְ יְיָ und die Nachahmung 62, 10 וְהָיָה דֶּרֶךְ יְיָ וְהָיָה דֶּרֶךְ יְיָ. Der einmalige דֶּרֶךְ für den Jahvezug, den Jahve bereiten läßt, die wunderbare Gottesstraße durch die Wüste (40, 3 מַסְלָה לְאֵלֹהֵינוּ) wird zu einem דֶּרֶךְ עָמִי, der Straße

(המסלה), d. h. dem von Jahve geforderten, gewiesenen sittlichen Lebensweg. Man kann wohl sagen, daß 58, 12 (מסלתי לשבת) den Übergang dazu bildet: die äußere Restauration gleitet in diesem Ausdruck in die innere über. 59, 8 (נתיבותיהם עקשו) zeigt den vollendeten Übergang, hier in individueller Beziehung. Genau so steht es mit

מסלה, wie schon oben besprochen: 40, 3 bezeichnet es den wunderbaren Wüstenweg, 49, 11 (מסלתי ידמו) redet von Jahves Wegen (im Land?), das dtjes. Gegenstück zu 58, 12; 62, 10 — s. o. — hat in 40, 3 sein Gegenstück, 59, 7 (שׁוּר במסלותם) reiht sich 59, 8 an.<sup>1</sup>

Auch דרך kann hier angeschlossen werden. 42, 16. 48, 17 bezeichnet das Hl. Israels Führung durch Jahve. 59, 8 ist das Q. vom Wandel der Gottlosen gebraucht (כל דרך בזה). (63, 2. 3 — דרך נה). (63, 2. 3 — דרך נה).

דרך: ich erwähne nur, daß der in 40ff. nur 53, 6 (noch recht allgemein: איש לדרך) und 55, 7 (רשע ודרך) vorkommende Gebrauch von דרך mit Suff. u. a. im Sinn von: selbsterwählter, böser Weg in 56ff. häufig ist: 56, 11. 57, 10. 17. 18. 58, 13. 59, 8. 65, 2. 66, 3. In 40ff. wird דרך von dem Gang der Heilserfüllung gebraucht (Weg Jahves mit Israel, Weg Israels, des Cyrus), sinnlich und geistig 40, 3. 49, 11; 43, 16. 19. 51, 10; 42, 16; 45, 13. 48, 15; 40, 27 u. a.

אויב, ארץ steht in 40ff. wie in 56ff. nur von Jahves Feinden: 42, 13. 59, 18. 66, 6. 14, einmal von Jahve selbst 63, 10. ארץ steht nur in 56ff., und zwar von Jahves Feinden 59, 18. 64, 1 (59, 19?), von Israels Feinden 63, 18.

הקדש bezeichnet in 40ff. den Gott Jahves über Israel: 42, 25. 51, 17. 20. 22, in 56ff. den Zorn Jahves über seine Feinde: 59, 18. 63, 3. 5. 6. 66, 15.

אשר hat 40, 9. 41, 27. 52, 7 Israel oder Zion zum Objekt, 61, 1 die עמים Israels. Die Stelle 60, 6 יבשרו תהלותי erinnert sehr an 43, 21 (שירו . . תהלתו מקצה הארץ), 42, 10 (עם . . תהלתו יספרו). Bezeichnend ist die Umkehrung der Situation: 42, 10. 43, 21 wird

<sup>1</sup> 59, 5-8 sieht Stade BThAT L. 338 für ein Stück Psalm an.

des Ruhm (von Israel) in die Welt hinausgetragen, 60, 6 (von den Heiden) in Jerusalem verkündigt. Freilich stimmen zu 40, 9. 27. 52, 7 wieder die inhaltlich ähnlichen Stellen (ohne בשר) 11. 62, 7. 66, 19.

חיל ist 43, 17 = Heer, 60, 5. 11. 61, 6 = Reichtum, Schätze.

נזים: charakteristisch spiegelt ein Vergleich der Verbindungen mit נזים Stimmung und Tendenz von 40ff. einer- und 56ff. anderen wieder: hier אור נזים 42, 6. 49, 6; dort חיל נזים 60, 5. 11. 61, 6, חלב 60, 16, נזי 66, 12.

יחז (יחזו), in 40ff. ungefähr 20 mal, findet sich in 56ff. außer 60, 13 = 47, 19 (יחזו) nur 65, 17. 66, 17 (יחזו).

אדני יחז, in 40ff. beliebt (40, 10. 48, 16. 49, 22. 50, 4. 5. 6. 7. 9. 4), steht in 56ff. nur in der textlich unsicheren Stelle 56, 8 (נאם א'), in der an Dtjs. sich anlehnenen Stelle 61, 1 (vgl. ben 59, 21. 42, 1) und 65, 15, wo LXX es nicht liest.

נזל, שיש, שמח c. deriv. — sparsam in 40ff., überaus häufig in 56ff. gebraucht. Ich zähle nur auf: נזל c. der. 41, 16. 49, 13. — , 10. 65, 18 bis. 19. 66, 10. שיש c. der. 51, 3 [11]. — 60, 15. 61, 10. 62, 5. 64, 4 (?). 65, 18 bis. 19. 66, 10. 14. שמח c. der. 51, 3. [11]. , 12. — 56, 7. 61, 7. 65, 13. 66, 5. 10. Übrigens kommen von 27 Fällen, in denen das Verbum שיש sich im AT findet, 9 auf 40—66 (35, 10 eingerechnet).

קח hat in 40, 31. 49, 23. 51, 5 und der von letzterer Stelle geleiteten Stelle 60, 9 Jahve zum Objekt; in 59, 9. 11 אור (64, 2 schwer verständlich, übrigens vermutlich auch mit sachlichem Objekt gedacht). Nochmals der große Unterschied: in 40ff. alles religiöse auf Persönliches gerichtet, in 56ff. das dingliche Element mehr und mehr vorherrschend.

### 3.

Noch einige in 40—55 nicht vorkommende, für 56—66 charakteristische Wörter sind zu behandeln:

שרת (vgl. Duhm 394), eigentlich durchweg kultisch, nicht nur 6. 61, 6 (Obj. Gott), sondern auch 60, 7. 10, wo die Heiden mit dem Gut Israel dienen, denn dieser Dienst ist zugleich eine

anbetende Anerkennung Jahves als des wahren Gottes; übrigens ist das Wort in 60, 7. 10 um so charakteristischer, als es die Vorlagen von Kap. 60, Kap. 43 und 49, nicht kennen. שִׁרָתָה kommt außer bei Ezechiel, Joel und in den späten Jeremiastellen 33, 21f. 52, 18 sonst nicht in den Propheten vor.

עֲשֵׂת רַחֵם c. deriv. vertritt in Jes 56ff. das, was 40ff. durch עֲשֵׂת רַחֵם, עֲנִיָּה, עֲנִיָּה (54, 6. 11), אֲבִיזִינִים (41, 17) ausdrückt, aber mit dem charakteristischen Unterschied, daß dort das Leid der Exilszeit gemeint ist, während hier ganz offenbar die „geringen Tage“, die dürrtige Periode der Zeit nach der Rückkehr vorschweben. Es steht אֲבִיזִינִים 60, 20. 61, 3, אֲבִיזִינִים 57, 18. 61, 2. 3, אֲבִיזִינִים mit Suffix nur noch Jer 31, 13!). Übrigens ist nicht uninteressant, daß die 41, 17 das ganze Volk bedeutenden עֲנִיָּה (und אֲבִיזִינִים) sich dort, 61, 1, wiederholen als עֲנִיָּה, die aber, wie v. 3 (אֲבִיזִינִים) deutlich zeigt, nur einen Teil umfassen; genau so steht es mit den אֲבִיזִינִים 61, 1 im Verhältnis zu den אֲבִיזִינִים 49, 9 und dem אֲבִיזִינִים 42, 7.

דִּרְשָׁה ersetzt, so kann man trotz 65, 1 (לֹא בִקְשָׁה) und 55, 6 (דִּרְשָׁה) sagen, in 56ff. das בִּקְשָׁה von 40ff.: בִּקְשָׁה 40, 20, 41, 12. 17; mit Jahve als Objekt 45, 19. 51, 1; דִּרְשָׁה mit Jahve als Objekt 58, 2. 65, 1. 10, mit Zion 62, 12 (דִּרְשָׁה).

נִדָּח, im übertragenen Sinn 58, 10 (וְנִדָּח אֲדָרָךְ) 60, 1 (נִדָּח וְשִׁמְשׁ צִדְקָה), findet sich nur noch Mal 3, 20 (עֲלִיךָ וְנִדָּח) und in den von Dtjs. abhängigen Psalmstellen ψ 112, 4. 97, 11 — also charakteristisch für 56—66.

נָמַל c. der. ist neben שָׁלַם = vergelten auch charakteristisch für 56ff.: נָמַל 63, 7 bis; נָמַל 59, 18 (bis) 66, 6, der Plural נָמְלוּ 59, 18 (s. u.), נָמְלוּ (oder נָמְלוּ, statt נָמְלוּ s. u.) 63, 4.

#### IV. Emendanda.

Ehe ich zum Schlußresumé übergehe, gebe ich noch einige Vorschläge zur Erklärung oder Verbesserung von Verderbnissen und schwierigen Stellen. So eingehende Arbeit am Text, wie die hier niedergelegten Studien sie erfordern, läßt immer wieder den Versuch machen, alte Wunden zu heilen. Ist auch das Ideal einer

konjektur dies, daß sie evident ist, so ist dennoch auch eine Erneuerung nicht wertlos, die vorerst die Richtung zu zeigen versucht, wo das Richtige liegen muß oder die wenigstens das feststellt, was und warum eine Stelle so, wie sie ist, nicht zu brauchen ist. Auch das hier Gebotene wird zeigen, daß genaues Befragen der LXX nie ganz umsonst ist.

59, 18: כעל נמלות כעל ישלם. Duhm liest שָׁלַם oder שָׁלַם statt שָׁלַם und übersetzt: wie die Taten, so die Vergeltung. Marti setzt mit Cheyne, Kittel nach Targum und der Glosse v. 18b נמול für die zweite כעל ein: gemäß den Taten übt er Vergeltung.

Sollte nicht die Stelle aus jener Propheten-Mosaik, die sehr stark die Jesajakapitel von 40 an benutzt, Jer 51, 56, einen Anhalt für den ursprünglichen Sinn geben: כִּי אֵל נִמְלֹת יְהוָה שָׁלֵם יִשְׁלַם? Was genau in 59, 18a gestanden, wird sich nie ausmachen lassen, doch der Schluß des Verses zeigt die gründliche Verwirrung. Aber die Jeremiastelle könnte vor der Verderbnis zitiert sein.

60, 5 או תיראי וגדלת. נהרת — in der hier angenommenen Bedeutung „strahlen“ nur noch durch ψ 34, 6 (LXX φωρίζομαι) belegt — wird von LXX (die für das folgende חרב רחב liest) nicht wiedergegeben. רָגַב gibt καὶ χαρήσῃ — רָגַב (Zeph 3, 15), also רָגַבְתִּי. Eine Bestätigung für die Richtigkeit dieser Lesart könnte in Jes 35, 6 gefunden werden, wo unsre Stelle vorzuschweben scheint: . . . . . וְתִרְצֵן . . . . . (א).

60, 9 אֲנִיּוֹת תְּרִשָׁשׁ בְּרֹאשָׁנָה: sollte statt des immer rätselhaften בְּרֹאשָׁנָה etwa שְׂרֹחֲתִי (Ez 27, 25) oder וְאֲנִשְׁתָּם (1 R 9, 27) zu lesen sein? Doch vgl. zu der Ezechielstelle die Konjekturen bei Kretzschmar. Hostermann liest תְּשַׁבְּרָנָה (?).

60, 16 שָׂד מַלְכִּים תִּינֶקֶי: sollte die ungewöhnliche Punktation nicht darauf deuten, daß ein jüdischer Pruderie weniger widerwärtiges Wort gelesen werden sollte, etwa פֶּסֶם? Hi 24, 9 ist sie wohl nur Zufall.

60, 21 נִצַּר מִמֶּנּוּ מַעֲשֵׂה יְדֵי לְהַתְפַּאֵר: zunächst ist mit Qeré מִמֶּנּוּ zu lesen. Sodann ist man versucht, auch vor נִצַּר das übliche לֶךְ וּקְרָא zu ergänzen, wodurch Duhms schwerfällige und unschöne Ausfüllung

יהוה ממע überflüssig wird und der Rhythmus genau dem von 58,12 entspricht: וְקָרָא לֵךְ נָדָר מִרְצָה מְשׁוּבָּה נְתִיבוֹת לְשׁוּבָה. Ebensogut wie 62, 4. וְלֵךְ יִקְרָא

61,1 קָרָא מִן מִן . . לְקָרָא: קָרָא (קָרָא) ist natürlich Dittographie der letzten Silbe. Auffallend ist die Verbindung von קָרָא mit מִן, da קָרָא, außer in 42, 20, wo es mit מִן verbunden ist, nur mit עֵינַי gebraucht wird; daher absolut קָרָא sehend Ex 4, 11. 23, 8. Man könnte daher auf die Vermutung kommen, daß LXX recht hat, die τοῖς τυφλοῖς ἀναβλέψιν bietet. קָרָא gibt sie mit βλέπω wieder; demnach scheint an ein Substantiv, etwa קָרָא gedacht, also gemeint zu sein: קָרָא לְעֵינַי. לעינים könnte also in 42,7 (ἀνοῖξαι ὁφθαλμοὺς τυφλῶν) und 42, 18 (οἱ τυφλοὶ ἀναβλέψαντες ἰδεῖν) seine Grundlage haben. Andererseits spricht gegen LXX der Parallelismus der Synonyma: שָׁמַיִם — עֵינַי — לְשׁוּבָה — מִן. So scheint man eher annehmen zu müssen, daß für unsern Schriftsteller der Gebrauch von קָרָא mit מִן hier doch kein Zeugma bedeutete und daß LXX das מִן entweder durch den Einfluß von 42, 7. 18 in עֵינַי verschrieben fand oder bei der Übersetzung ihm erlag. In diesem Fall wäre der Gebrauch von קָרָא mit andern Objekten als עֵינַי wieder ein Zeugnis für den Zusammenhang von 40ff. und 56ff.

61,2 שָׁמַיִם רָצוֹן לַיהוָה וַיּוֹם נָקָם לְאַלְהֵינוּ לְנַחֵם כָּל אֲבֵלִים 61,2 findet sich noch 63,4 שָׁמַיִם נְמוּלִים (statt נְמוּלִי, s. u.), entsprechend der Nachbildung 34,8 . . שָׁמַיִם שְׁלֹמִים. Ähnlich Jer 51,6: עַתָּה נִקְמָה הִיא לַיהוָה נְמוּלִי הוּא מְשַׁלֵּם לָהּ (ebenfalls nach 61,2); 11,23 שָׁמַיִם מְקֻדָּתָם, parallel רָעָה, dasselbe 23, 12. 48,44 (Vgl. auch Jer 17,8 שָׁמַיִם בְּצֻרָתָהּ; Ez 46,17 שָׁמַיִם הַדְּרוֹר). Hier, 61,2, ist indessen נָקָם dem ganzen Zusammenhang nach unmöglich; von Rache ist da nirgends eine Spur oder Stimmung. נָקָם ist nichts, als eine unter dem Einfluß von 63,4 entstandene Verschreibung für נָחַם (Hos 13,14), wozu allein כָּל אֲבֵלִים paßt. Die Verschreibung נְמוּלִי für נְמוּלִים 63,4 geht gerade den umgekehrten Weg. Man kann ja einwenden, das נָחַם bestehe eben zur Hälfte in der rächenden Bestrafung der Feinde usw. Aber davon wäre dann doch mit einem Wort die Rede. Wenn נָחַם Hos 13,14



Surehaus nicht „Mitleid“ heißen kann (obwohl nach Nowack diese Bedeutung trefflich in den Zusammenhang paßt und auch Wellhausen sie festhält), so mag נָחַם (als Eigenname 1 Ch 4, 19) oder Ähnliches — nie aber נָקַם gebraucht worden sein. LXX hat Hos. 13, 14 παρακλήσις. Jer 51, 6 ist erst nach der Verderbnis von Jes 61, 2 dieser Stelle nachgebildet worden.

61, 3 . . לשׁוֹם לֹאֲבִי צִיִּן לַחַת לָהֶם: Die Ergänzung von לשׁוֹם nach לשׁוֹם (Perles, Analecten 91) ist einleuchtend. Es verweist auf 57, 18f. שְׁלוֹם שְׁלוֹם . . שְׁלוֹם לְוֹאֲבִיּוֹ; וְאַשְׁלֵם נְחוּמִים לוֹ וְלֹאֲבִיּוֹ Nu 6, 26 שׁוֹם שׁ; Warum dieser Vorschlag „less critical“ sein soll (Cheyne), ist nicht einzusehen. So wäre die an sich schon vorliegende Beziehung zu 57, 18f. vgl. 61, 2 (s. o.) noch deutlicher.

61, 7: וְכִלְמָה יִרְנוּ חֲלָקָם: יִרְנוּ ist jedenfalls formell wie inhaltlich unmöglich, denn die Kehrseite kommt erst in 7 b. 65, 14 כִּלְמַת גִּרֹן ist in Ordnung. LXX versagt. Duhm will גִּרֹן „laute Beschimpfung“ lesen — was sonst nicht belegt ist. Cheyne liest גִּרֹן, mit Klostermann, nach 50, 6. Warum nicht גִּירֹן? So heißt es in der deuterojesajanischen Stelle Jer 31, 13 וְשִׁמְחֹתִים מִיָּנֹנָם. Wenn ferner 35, 10 (= 51, 11), eine gleichfalls deuterojesajanische Stelle, aus der das folgende שְׁמֹחַת עוֹלָם stammt (oder umgekehrt), neben שְׁמֹחַת עוֹלָם — יִנֹן stellt, so weist auch das auf ein יִנֹן hier hin. Zur rhythmischen Form vgl. 58, 13 u. a. רָק hat auch das gegen sich, daß dieser Zug im Bild der Ortsgemeinschaft, das 50 vorschwebt, wohl angebracht ist, nicht aber hier, wo es sich nicht um die Personifikation des Volks, sondern um das Volk ohne Personifikation handelt (חֲלָקָם).

63, 4 שְׁנַת נִאוֹלִי: שְׁנַת נִאוֹלִי paßt hier so wenig, wie נָקַם 61, 2. Perles 88 liest נִמְלִי, mit Berufung auf die aus der unsrigen schöpfenden Stelle 34, 8: יוֹם נָקַם, שְׁנַת שְׁלוֹמִים. Dagegen spricht, daß das Suffix bei נִ immer die Person des Empfängers bezeichnet (Ob 15; ψ 137, 8; Jo 4, 4. 7; πρ. 19. 17; ψ 28, 4) — wenigstens wo vom Vergelten die Rede ist. Ob ψ 103, 2 נִמְלִי — (Gnaden-) Erweisungen Jahves dagegen aufkommt, ist mir fraglich. Es wird נִמְלִים — entsprechend dem שְׁלוֹמִים 34, 8 — oder נִמְלִים zu lesen sein.

63, 5: אָפֶתִי für חֲסִתִּי zu lesen (Perles 87) ist unnötig; es kann ebensogut neben וְרוּעַ stehen, wie 59, 16 צִדְקָה und scheint von v. 6 vorausgesetzt zu werden.

64, 1. Es ist unbegreiflich, wie sich Duhm und mit ihm Marti bei dem Text אֵשׁ כְּקֶדֶח אֵשׁ חֲסִמִּים מִיַּם תְּבֵעָה אֵשׁ beruhigen können. Sowohl תְּבֵעָה als חֲסִמִּים sind in diesem Zusammenhang durchaus fremdartig und zwecklos. Man erwartet im Bild die Leichtigkeit, Mühelosigkeit des Zergehens der Berge ausgesprochen zu finden. Daß aber Reisig ein Gegenstand wäre, der in irgend einem Zustand zum Ausdruck eines solchen Gedankens sich eignete, wird niemand behaupten wollen; ebenso wenig aber das vom Feuer in Wallung gebrachte Wasser. Zum mindesten ließe der Dichter auf sein „parturiunt montes“ ein „nascetur ridiculus mus“ folgen, er fiel mit 64, 1 auf einmal aus einem in höchster Spannung der Stimmung geschaffenen Bild (trotz der Entlehnung) in matte Plattheiten. Weiter: was für eine unmotiviert verdrehte Anordnung: מִיַּם תְּבֵעָה אֵשׁ (dafür ließe sich freilich 5, 24 anführen אֵשׁ קָשׁ לְהִבֵּת אֵשׁ)! Dann: בָּעָרָה heißt Jes 21, 12 fragen, 30, 13 hervortreten, herausbrechen, Ob 6 durchstöbern, -- die Bedeutung „in Wallung bringen“ ist eigens für unsre Stelle erfunden. חֲסִמִּים ebenso. Warum fragt man nicht einmal bei den Zitanten der Epigonenzzeit an — geleitet von LXX, die nicht ohne Grund bieten wird: καὶ τακῆσονταί ὡς κηρὸς ἀπὸ πυρὸς τήκεται (καὶ κατακαύσει πῦρ τοὺς ὑπεναντίους)? Prüfen wir erst diesen, den Worten von כְּקֶדֶח bis טִיף entsprechenden Text. τήκω ist meist מָסַס oder מָקַק; מִיַּם steht 3 Mal; מָקַק Jes 34, 4; מָסַס ψ 68, 3; 97, 5. κατακαύω ist נָעַר (Ex 3, 3; Jes 1, 31; 43, 2). ὑπεναντίος ist צָר. LXX will somit folgendes Hebräische wiedergeben:

וְנִשְׁפָּחוּ כְּהֶפְסִים דִּוַּג מִמֶּנִּי אֵשׁ  
וְתִבְעָרָה אֵשׁ צָרִים

Sehen wir von dem Schluß ab, so entspricht das genau dem hebräischen Text von ψ 68, 3 α, β, vermehrt um das erste Wort aus Mi 1, 4, wo auch das מִיַּם מִמֶּנִּי הָאֵשׁ steht. LXX hat da ὡς τήκεται κηρὸς ἀπὸ προσώπου πυρὸς, also dasselbe, während sie Mi 1, 4 mit καὶ σαλευθήσονται beginnt und nachher vor ὡς κηρὸς

καὶ προσώπου κυρός das יתבקעו mit ταχέσονται wiedergibt, indem sie eine Form von קָפַץ meint.

Im MT halte ich מים für eine Dittographie zu המסים und kann nicht umhin, in תבעה einen Hör- oder Gedächtnisfehler für מבעי zu sehen; dann bleibt von der zweiten Hälfte מבעי oder auch מבעי האש. In המסים steckt ganz augenscheinlich eine Form von מבע. ψ 68 ist einer der Psalmen, die voll von dtjs. Reminiscenzen sind, und muß mindestens befragt werden. Ich sehe in seinem Text v. 3 מים כהמס דונג מבעי האש den Text, auf Grund dessen unsere Stelle zu heilen ist. Wenn das erste מים nicht auch irrtümlich hereingeraten ist, kann es nur מים sein, und in בקדח muß dann כדנג stecken (nicht eine Form von קָפַץ, was nahe zu liegen scheint). Dann stehen folgende Möglichkeiten zur Auswahl: כדנג oder, wenn מים mit תבעה im Recht sein sollte: כהמס דונג מים תבעה, oder endlich, wenn das erste καὶ ταχέσονται gelten müßte: מים כהמס דונג מים האש.

Wie man das Bild vom Wasser treffend in diesem Fall verwendet, zeigt Mi 1,4 מים מְגִירִים במורד (vom Spalten der Fäler).

Mir scheint jede dieser Möglichkeiten noch besser als Cheynes Klostermanns): בקדח מים חשש משמים תבעה האש.

65, 3: LXX fügt zu הלכנים על המקורים hinzu: τοῖς δαιμονίοις καὶ οὗτοι εἰσιν, was nach Am 5, 5 (ὡς οὗτοι ἀπαρχουσιν) לָאֵן sein könnte, cf. 66, 3 מְבַרֵךְ אֵין.

Die rätselhafte, abrupte Ausdrucksweise von 66, 3 könnte formell durch πρ. 17, 19 gestützt werden. Doch fragt sich, ob nicht LXX mit ihrem Eingang ὁ δὲ ἀνομος im Recht ist. Dies könnte wiedergeben המשע (1, 28; 48, 8; 53, 12) oder הרשע (3, 10). Aber 55, 7 steht ἀνὴρ ἀνομος für מים אש, für רשע ἀσεβής: sollte מים אש zu ergänzen sein? Vgl. 65, 3.

Die vorstehende Untersuchung dürfte mit den von ihr gewählten Mitteln folgendes wahrscheinlich gemacht haben: Daß in der Tat die Kapitel Jes 56—66 — sei es auch in mehreren Ab-

ständen und vorbehaltlich kritischer Abzüge — im beständigen Hinblick auf 40—55 geschrieben sind, daß die im Bisherigen nachgewiesene, z. T. sehr eigenartige Benutzung von 40—55 in 56—66 durchgehends zu finden ist, und daß somit auch von hier aus für die Gruppe 56—66 ein Verfasser anzunehmen ist. Daß Grenzen, Einschnitte vermutlich hinter 59, vielleicht auch hinter 64 anzunehmen sind, ist oben ausgesprochen worden. Bei verschiedenen Verfassern, wie sie Cheyne (nach ihm Kittel, der von einer „Schule“ redet, 473) und Kusters annehmen, wären die nachgewiesenen Charakteristika in der Benutzung Deuterojesajas gar nicht zu erklären. Die eingehenden Kritiken Kusters' leiden an seiner auch sonst sich geltend machenden, stark advokatorischen Beweismethode. Aus all seinen scharfsinnigen Beobachtungen ergibt sich der Schluss auf verschiedene Verfasserschaft immer nur dann, wenn man von der Zeitgeschichte mehr wissen will, als man tatsächlich weiß.

Die oben bereits gestreifte Hypothese Duhms, 61—66 und 56—60 seien umgestellt worden, schwebt auch noch aus andern Gründen in der Luft. Ich nenne zunächst eine Beobachtung, die ich nicht als sicher bezeichnen möchte, die aber viel für sich hat. Durch c. 60 zieht sich in ziemlich gleichmäßigen Abständen eine Art mannigfach variierender Kehrverse, mit dem Verbum **מָנַח** und seinen Derivata gebildet, vgl. oben III, 1. Ich weise nur auf v. 7, (9), 13, 19, 21 hin. In 61 findet sich v. 3 ein solcher Vers (**מָנַח יְהוָה לְהַתְמַנֵּחַ** usw.) vgl. ferner 62, 3(?) und dann klingt dieser Gedanke in 63, 14. 15 ab (**לַעֲשׂוֹת לְךָ שֵׁם תִּמְאָרְתָּ**; **וְהָיָה מִזְבֵּל קֹדֶשׁ וְתִמְאָרְתָּ**). Auch sonst hängt 61 mit 60 mannigfach zusammen. Es fragt sich also doch wohl, ob man mit Stade (BThAT I, 338) „Tritojesaja“ in die Teile 56—60 und 61—66 unterscheiden darf. Ich glaube, daß 60 zum folgenden gehört.

Sodann ist nicht zu übersehen, daß c. 66 augenscheinlich absichtlich auf 40 zurückgreift (vgl. oben unter den Zitaten usw. 66, 2. 15. 16. 18. 19. 23. 24 und meine Bemerkung ZAW XXII, 239 A.<sup>1</sup>) Es will also deutlich abschließen. Auch das spricht

<sup>1</sup> In 66 findet sich der sonst nur in 40—55 vorkommende charakteristisch

gen Duhm und für Greßmanns Satz, 56—66 sei von vornherein Fortsetzung von 40—55 geschrieben. Charakteristisch ist ferner, daß 66 gerade mit der Umkehrung der Vorstellung von 66 schließt: dort (40, 5; 42, 10 ff.; 43, 21; 48, 20; 52, 10) wird des Ruhm (von Israel) in die Welt hinausgetragen, hier (von 66 Heiden) in Jerusalem verkündigt.

Ist aber 56—66 „als Fortsetzung“ zu 40—55 geschrieben, so das die einfachste Erklärung dafür, daß nun auch dieses Stück zum „Buch Jesaja“ gehört — wie denn schon eben diese Zugehörigkeit vor allzustrengem und voreiligem disziplinieren warnen sollte.

Alle weiteren Schlüsse und eventuell Korrekturen muß ich der künftigen Untersuchung unserer Kapitel überlassen. Ob uns einst das Glück wird, durch anderweitiges Material die Dämmerung, in der die Situation des „Tritojesaja“ für uns noch immer liegt, aufhellt zu sehen? Vielleicht würde sich dann viel Widerspruchslösendes klären, was sich jetzt immer noch der Zurückführung auf einen Verfasser widersetzt. Bis dahin aber erscheint es mir schon als ein nicht zu unterschätzender Gewinn, wenn eine elementare Behandlung des Stoffes, wie die vorstehende, so stark für die Einheit spricht, mag sie auch wiederum das neue Rätsel der Kombinationen aufgeben.

#### *Nachtrag.*

Erst nach Abschluß dieser Arbeit habe ich die Ausführungen meines im ersten Bande seiner Biblischen Theologie des Alten Testaments (bes. S. 337—339) kennen gelernt, durch die er die Z. in GVI II. S. 70. 81. 86. 87 f. 91 Anm. gegebenen modifiziert. Einzelnes ist oben angeführt. Hier nur einige Bemerkungen zu den drei größeren Stücken, die als Fremdkörper in Tritojesaja bezeichnet werden.

56, 9—57, 13 (Stade 338, 339) bleibt auch bei all den oben

deuterojesajanische Gebrauch von שָׁמַע: שָׁמַע (8), שָׁמַע (5), שָׁמַע (19) u. a.; שָׁמַע שָׁמַע taucht zum ersten Mal seit 57 (56) wieder auf, ebenso שָׁמַע seit 54 - alles Zeichen deutlicheren Anschlusses an 40 ff.

nachgewiesenen Beziehungen ein Unicum in seiner Umgebung. Es fragt sich eben nur, ob es nicht vom Vf. des Ganzen auf eine uns nicht erkennbare Situation seiner Zeit angewandt und etwa stilisiert ist. Dem scheint aber wiederum zu widersprechen, daß das Stück gar nichts Abgeschliffenes, keine Merkmale von Bearbeitung erkennen läßt, sondern etwas durchaus Individuelles hat. Es bleiben hier ungelöste Fragen übrig.

59, 15b—20 ist eins der die meisten Reminiszenzen aufweisenden Stücke s. o. unter I. II. III. Ich glaube nicht, daß es dem „Tritojesaja“ abgesprochen werden darf, so auffallend der Anschluß an das Vorhergehende ist. Mindestens müßte der Verfasser dieses Stücks ganz dieselbe Belesenheit in Deuterojesaja und dieselbe Vorliebe gehabt haben, ihn nachzubilden. Die Schwierigkeit liegt wieder in der unbekannten Situation. Auch daß v. 16 eine Nachahmung von 63, 4f. sein soll, glaube ich nicht. 59, 16a 63, 5a sind beides Nachklänge der dem Verfasser augenscheinlich sehr wichtigen, vielleicht geheimnisvoll aufgefaßten Worte 41, 2 und 50, 2, gerade wie 16ba und 5ba beide den Eindruck bezeugen, den der Gedanke von 40, 10αβ auf ihn gemacht; und endlich ist neben  $\text{לִפְנֵי}$  entschieden  $\text{לְפָנָיו}$  das Ungekünsteltere gegenüber  $\text{לְפָנָיו}$ .

Daß die Berührungen der Stücke 63, 7—19a und 63, 19b—64, 11 mit dem sonstigen „Tritojesaja“ relativ am geringsten sind, geht auch aus dem Bisherigen hervor. Immerhin sind, wie ich meine, sehr wahrscheinliche Rückgriffe nachzuweisen. Indessen muß ich mich bescheiden, hier nicht das letzte Wort über die mancherlei Rätsel dieser Parteen sprechen zu können.

## HIZZIB YAD.

The expression **לְהָשִׁיב יָדוֹ בְּנָהָר** in 2 Samuel 8, 3 has received a curious treatment at the "hand" of modern commentators. H. B. Smith's (1899) "when he went to lay his hand upon the river", in the sense of "extending his power" is manifestly impossible; in spite of Ezekiel 38, 12 (which, however, has **עַל**). Budde's (1902) „als er hingung seine Macht am Euphrat zu stützen" does not satisfy the translator himself; he confesses that it is „ein unklarer Ausdruck". Least satisfactory is Nowack's „seine Hand zu wenden gegen den Fluß" — which he characterizes as „ein sehr auffallender und wenig wahrscheinlicher Ausdruck". Finally, the translation in Kautzsch's „Die Heilige Schrift", is not more acceptable — „seine Herrschaft am Strome aufzurichten".

The parallel passage 1 Chron. 18, 3, evidently gives us the correct text **לְהָשִׁיב יָדוֹ בְּנָהָר מֵרֶחַק** which the LXX translates: ἐπιστήσαι χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ ποταμὸν Εὐφράτην. In the 2 Sam. passage before us, the LXX has practically the same reading; and so has Lagarde's "Lucian" (in Chron. στήσαι for ἐπιστήσαι). This can only mean "to put up his stele at the river Euphrates", as Ehrlich properly explains<sup>1</sup>. No doubt can attach to this rendering in view of 1 Samuel 15, 12 **יָמַעַב לוֹ יָד**, and of 2 Samuel 18, 18, where **יָד** — מצבה; Deut. 23, 13 **יָד מִחוּץ לַמַּחֲנֶה**; Ezek. 21, 24 **יָד בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ עִיר בְּרֹאשׁ**. Very similar to this is the expression in 1 Sam. 4, 18: **בְּעַד יָד הַשָּׁעַר** (Compare the similar expression **אֶל־יָד הַשָּׁעַר** 2 Sam. 18, 4).

<sup>1</sup> Mikrá ki-Pheschutó, II, 203.

<sup>2</sup> Here Budde, in his Commentary on Samuel (p. 110) admits the meaning „Siegesdenkmal".

This translation is in no sense new. Symmachus has ἐπορεύετο στήσαι τρόπαιον ἑαυτοῦ, i. e. trophy or memorial of the enemy's defeat. It is surprising that Klostermann<sup>1</sup> finds this translation impossible: בְּנַדַּר does not mean "in the Euphrates" but "at the Euphrates" — as בְּעֵץ 1 Sam. 29, 1, means "at the well" and בְּנַדַּר כְּבַר Ezek. 10, 15 (cfr. 1, 1 עַל-נַדַּר כְּבַר) means "at the river Chebar".

The whole matter is easy of explanation, if we take into consideration the practice of the Assyrian kings. It was often their custom to set up commemorative stelæ (usually together with their statues or pictures) at places where a great victory had been won — more especially in lands far distant from their capital or at points more or less inaccessible. These were intended to mark the region to which their arms had reached, and were a more or less permanent memorial of their prowess. It is natural that the greater part of these memorials have perished. Not only has time done its destructive work: but when once the enemy had shown his back and had loosened his hold upon the place or country, it was quite human that such signs of defeat should be either removed or destroyed. Yet the stele of Ashurnasirpal in the British Museum<sup>2</sup>, the Sargon stele found at Cyprus and now in the Berlin Museum<sup>3</sup>, that of Shalmaneser II, near Senjirli<sup>4</sup>, and the splendid Essarhadon one found in Senjirli itself<sup>5</sup> are ocular evidence of such a custom. Of a similar kind are the Assyrian remains at Boghaz Kui; and what is more especially to the point here, the memorials placed near to some sea, to some river, or to some source. One calls to mind the large "Hittite" figures cut in the rocks near to Smyrna, the inscriptions at the Nahr al-Kalb in Syria and especially those found in the grotto of the Sebench-

<sup>1</sup> Bücher Samuelis und Könige, p. 165.

<sup>2</sup> Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities, 1900, p. 22.

<sup>3</sup> Riehm's Handwörterbuch s. v.

<sup>4</sup> Sachau, Zur historischen Geographie von Nordsyrien, Sitz.-Ber. Berliner Akad. 1892, p. 329.

<sup>5</sup> Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen, XI p. 12.



1. on the road to Erzerum<sup>1</sup>: the one of Tiglath Pileser I (ca. 1100 B. C.), the other of Tuklat Adar II (ca. 890 B. C.). These must at one time have been accompanied by statues of the king: Ashurnasirpal (855—860) says in his Annals “ina rish i Subnat ashar şalam sha Tukulti-apal-isharra u Tukulti-ninib ar Ashur abia izzazuni şalam şarrutia abni ittishunu usheziz”<sup>2</sup>; and no inscription of Ashurnasirpal has been found there. We learn from the inscriptions that the same king put up his picture at the palace of Haian of Hindan<sup>3</sup>, in Tusha a statue and an inscription<sup>4</sup>, in Matiat and in Suri a statue<sup>5</sup>, and somewhere in the Amanus mountains an inscription<sup>6</sup> (asumitu?). Shalmaneser II, (825—825) erected a statue in the Lallar mountains<sup>7</sup> at the source of the river Tigris, in the temple at Kinalua (through his Tartan Nairi-in-Ashur)<sup>8</sup>, at the Sea of Nairi<sup>9</sup>, at the source of the Saluara at the foot of the Hamasi Mountains<sup>10</sup>, near the Mediterranean<sup>11</sup>, far distant Saluri<sup>12</sup>, on mount Iritia<sup>13</sup>, at the sea of Nairi<sup>14</sup>, and the temple of Gilzan (in Nai’ri?)<sup>15</sup>. Shamshi-ramman (825—812) did the same at Sibara in the land of Gizilbunda<sup>16</sup>; Tiglath Pileser III, (745—727) in Turushpa<sup>17</sup> and in Gaza<sup>18</sup>; Sargon (722—705) in Irti<sup>19</sup>, in Kar-nergäl<sup>20</sup> and in Kar-Sharrukin<sup>21</sup>. I do not know whether this practice went out of fashion at the time of Sargon. I have been unable to find any mention of such statues in the later historical inscriptions<sup>22</sup>.

<sup>1</sup> Schrader, *Die Keilinschriften am Eingange der Quellengrotte des Sebeneh*, Berlin 1885.

<sup>2</sup> *K. B. I.* pp. 48, 50, 68.

<sup>3</sup> *ib.* p. 66, l. 96.

<sup>4</sup> *ib.* p. 72, l. 5.

<sup>5</sup> *ib.* p. 86, l. 91; p. 98, l. 24.

<sup>6</sup> *ib.* p. 108, l. 89.

<sup>7</sup> *ib.* p. 132, l. 31.

<sup>8</sup> *ib.* p. 147, l. 156.

<sup>9</sup> *ib.* p. 154, l. 26.

<sup>10</sup> *ib.* p. 158, l. 50.

<sup>11</sup> *ib.* p. 160, l. 8.

<sup>12</sup> *ib.* p. 164, l. 44.

<sup>13</sup> *ib.* p. 166, l. 55.

<sup>14</sup> *ib.* p. 166, l. 59.

<sup>15</sup> *ib.* p. 168, l. 62.

<sup>16</sup> *ib.* p. 180, l. 20.

<sup>17</sup> *ib.* II, p. 6, l. 24.

<sup>18</sup> *ib.* p. 32, l. 21.

<sup>19</sup> *ib.* p. 58, l. 53.

<sup>20</sup> *ib.* p. 60, l. 60.

<sup>21</sup> *ib.*

<sup>22</sup> The custom was not unknown to the Egyptian Kings; witness the three Egyptian stelæ at the Nahr al-kalb. The inscriptions mention stelæ erected by Thutmosis I on the Euphrates and by Thutmosis III at Niy, a statue by Ramses at Tunip etc. I am indebted to Professor W. Max Müller for these references.

It must have been just such a statue or such a stele that David set up; or, if we do not wish to believe the fact, as the author supposed him to have set up. Aram-Zobah was a far distant land for the Jewish prince, and to have reached the Euphrates upon a marauding expedition no mean task. He commemorated this feat by erecting a Yad, as the Assyrian kings did by putting up a *Ṣalam Sharruti*. Speaking in the name of the king the Assyrian scribe says "*Ṣalam Sharrutia*"; the Hebrew annalist, using the third person, naturally has "*Yadho*". The Hebrew expression *לְהִצִּיב בְּנֶגֶד* is well paralleled by the Assyrian "*ina ili tamdi ushiz*", which occurs in a number of the passages cited above.

A like translation must be given to the word *נֶגֶד* in verse 13 of the same chapter. After returning from smiting the Aramaeans, David erects another commemorative stele. That *נֶגֶד* has this meaning (as is conceded in Stade-Siegfried s. v.) is proven by its juxtaposition to *נֶגֶד* in Isaiah 55, 13; and it is possible that the word has some such meaning also in Gen. 11, 4. The two words *נֶגֶד* and *נֶגֶד* in a somewhat similar sense are found together in Isaiah 56, 5. This is, in spite of Budde's view to the contrary, based chiefly upon the fact that „von Errichtung eines Denkmals könnte so kurz nicht geredet sein“. In several of the Assyrian passages the mention is quite as short.

Mankind was just as vain in olden times as it is to-day. The ordinary tourists and travellers scratched their names upon the rocks: witness the graffiti at Ipsambul in Egypt, in the Nabataean regions, in the Hauran and in the settlements of the proto-Arabians. Richer and more prominent men put up a *Maṣṣebet* or a *Neṣīb*.

Columbia University N. Y.      RICHARD GOTTHEIL.  
Feb. 23. 1906.

### Miscellen.

Von Eb. Nestle in Maulbronn.

#### 13. *Wie alt war Isaak bei der Opferung?*

„Im Stilleben Isaaks entbehrt die Opferreise, 1. Mose 22, 1—19, und die Segnung Jakobs, 1. Mose 27, der Datierung. Die erstere wird von der kleinen Genesis in das 21. Jahr Isaaks und das 121. Abrahams, von Josephus Antt. I, 13, 2 in das 25. und 125., von der rabbinischen Chronik in das 37. und 137. des Sohnes und Vaters verlegt.“

So Rösch im Artikel „Zeitrechnung“ (PRE<sup>3</sup> 17, 456). Ich verstehe nicht, wie Rösch zu den Zahlen für die kleine Genesis kommt.

Nach Littmann's Übersetzung des Buches der Jubiläen (bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen Bd. II) wird Isaak geboren „im 3. Monat in der Mitte des Monats“ (c. 16, 13). Das Jahr muß nach dem Vorausgehenden und Folgenden das 7. Jahr der 4. Jahrwoche sein.

Im 1. Jahr der 5. Jahrwoche im 3. Monat wird Isaak entwöhnt (17, 1) und nun folgt „in der 7. Jahrwoche in ihrem 1. Jahr im 1. Monat in diesem Jubiläum, am 12. Tage dieses Monats“ die Klage des Mastema über Abraham und infolgedessen die Versuchung (§ 15). Nach 18, 15 geht Abraham nach derselben nach Berseba, wohnt beim Brunnen des Schwurs und kehrt (nach 19, 1) im 1. Jahr der 1. Jahrwoche im 42. Jubiläum nach Hebron zurück, worauf Sara stirbt.

Rösch scheint von diesem letzten Datum (in 19, 1) zurückgerechnet zu haben. Dann bekommen wir allerdings für Isaak 21 Jahre, nämlich die 5., 6. und 7. Jahrwoche des 41. Jubiläums,

und noch 9 Monate bis zu seiner Geburt am Erstlingsfest im 3. Monat des 7. Jahres der 4. Jahrwoche. Es kann aber kein Zweifel sein, daß nach 17, 15 ff. die Opferung sich unmittelbar an die Klage des Mastema am 12. des 1. Monats im 1. Jahr der 7. Jahrwoche anschließt. Dann haben wir für Isaak nur die 5. und 6. Jahrwoche und die 9 Monate des letzten Jahres der 4., d. h. die Opferung fällt in sein 15. Jahr. Und dies läßt fragen, ob 25 bei Josephus nicht Irrtum für 15 ist.

#### 14. *Abrahams Dorf.*

##### *Eine Anfrage.*

In den Altertümern des Josephus I. § 160 wird der letzte Satz τοῦ δὲ Ἀβράμου ἐστὶ καὶ νῦν ἐν τῇ Ἀσσυριακῇ τὸ ὄνομα δοξάζεται καὶ κώμη δεικνύται ἀπ' αὐτοῦ Ἀβράμου οἰκησις λεγομένη, wie es scheint fast allgemein noch als Zitat aus Nikolaus von Damaskus betrachtet. Ich möchte fragen: mit welchem Recht? Haben die Handschriften Anführungszeichen am Rande, wie die alten Codices des NT's bei den alttestamentlichen Zitaten? Wenn nicht, könnte der Satz nicht eine Bemerkung des Josephus sein, der damit wieder zu seiner Erzählung überleitet, nachdem das Zitat aus Nikolaus geschlossen: περὶ ὧν ἐν ἐτέρῳ λόγῳ διέξοιμι τὰ ιστορούμενα? Auch über Haran sagt Josephus ähnlich von sich aus § 151 ἀπέθανεν ἐν πόλει Οὐρή λεγομένῃ τῶν Χαλδαίων, καὶ τάφος αὐτοῦ μέχρι νῦν δεικνύται.

Nun aber meine Hauptfrage: wo war oder ist diese Αβραμου οἰκησις und was ist's mit ihrem Namen?

#### 15. *Zu Mandelkerns Konkordanz.*

Unter ηἰδ verweist die kleine Ausgabe auf n. pr.; dort findet man richtig Dt 1, 1; dann auf δ', welcher Artikel uns über ηἰδ δ' ganz im Stich läßt. In Kirchners Konkordanz fehlen unter ηἰδ alle Belege, außer Ps. 105, 8. 10. 22; 135, 13. 15. Also wollte ich mit Hilfe von Mandelkern und Septuaginta, bezsw. Hatch-Redpath die griechischen Equivalente für ηἰδ δ' feststellen. Und

nun bin ich durch diese Schlechtigkeit außer stand. Die Stellen müssen kontrolliert werden, weil nach der Hexapla auch ΑΣΕ' gelegentlich אֱלֹ mit εὐδρος wiederzugeben scheinen. Ich sage scheinen; denn ich habe Bedenken, ob man trauen darf.

Unter שָׁךְ ist Ex. 26, 33 zu streichen, dagegen diese Stelle unter שָׁךְ שָׁךְ nachzutragen.

S. 243 a 2 schreibe Joel statt Job.

S. 639 b unter שָׁךְ Jes. statt Jer.

#### 16. Zu der Zahl der Buchstaben der hebräischen Bibel.

Saladin (= W. Stewart Roß), God and his Book, unter dem Titel Jehova's Gesammelte Werke ins Deutsche übersetzt von Thunderstruck unter Mitwirkung von Gyfaginning, in 2. revidierter Auflage von Wolfgang Schaumburg (Zürich) gibt in Kap. 7 die Zahlen für die Buchstaben der hebräischen Bibel. Die Zahlen stimmen mit dem bekannten Gedicht, das in Buxtorf's Tiberias abgedruckt und erklärt ist. Nur ist bei He in Saladin durch Druckfehler 47554 statt 47754. Für die Doppelbuchstaben k m n p ş hat Saladin die Zahlen gleich zusammengezählt. Ebenso für den letzten Buchstaben des Alphabets.

Tau	59,343
Bei Buxtorf liest man	
שָׁ	32148
תָּ	36140
תָּ	23203

Ich vermisse bei Buxtorf einen Aufschluß über das Zusammennehmen von שָׁ und שָׁ und über die Spaltung von תָּ und תָּ. Bei den andern Begadkefat ist zwischen hart und weich nicht unterschieden, warum bei תָּ? Und welche Zahl gilt für die harten, welche für die weichen? Oder ist diese Spaltung anders zu erklären? Unsere Grammatiken weisen nicht darauf hin, daß hier, wo die Buchstaben der ganzen hebr. Bibel gezählt werden, im hebr. Alphabet 23 Buchstaben unterschieden werden. Wäre auch שָׁ gespalten, hätten wir 24, welche Zahl bekanntlich bei den Juden auch eine Rolle spielt.

17. *Hyksos*.

Zu den Haushaltungswörtern der alttestamentlichen Theologen, der Religions- und Geschichtslehrer an Gymnasien gehört das Wort Hyksos; aber den wenigsten unter ihnen werden die ägyptischen Quellen und Kenntnisse zugänglich sein, aus denen sie sich über die richtige Erklärung des Wortes unterrichten können. So möchte ich durch diese Zeilen an den Herausgeber der ZATW die Bitte richten, er möge einer sachkundigen Feder so viel Raum der Zeitschrift zur Verfügung stellen als zu solcher Aufklärung nötig ist. Meine Frage richtet sich hauptsächlich auf drei Punkte:

1. Nach Manetho ist Υκσως (bei Josephus) oder Υκουσσως (bei Eusebius) Bezeichnung des Volks (ἐκαλεῖτο δὲ τὸ σύμπαν αὐτῶν ἔθνος Υ.). Ist das richtig?

2. Nach demselben bedeutet das Wort βασιλεῖς ποιμένες; denn υκ bedeute βασιλέα, σῶς sei ποιμήν καὶ ποιμένες. Ist dies so, oder bedeutet die Zusammensetzung König(e) der Hirten?

3. Sollte man nicht Yksos sprechen, und verdankt der Spiritus Asper nicht dem Umstand seine Entstehung, daß alle mit u beginnenden griechischen Wörter aspiriert sind? Josephus fährt ja fort: οὐ βασιλεῖς σημαίνεσθαι διὰ τῆς ἐκ προσηγορίας, ἀλλὰ τούναντίον αἰχμαλώτους δηλοῦσθαι ποιμένας. τὸ γὰρ ἐκ πάντων Αἰγυπτιστῶν καὶ τὸ δὲ δασυνόμενον αἰχμαλώτους ῥητῶς μηνύει. Das heißt: Hyk oder Hak mit Spiritus Asper bezeichne nicht den König, sondern den Gefangenen; also muß der König doch wohl Yk und nicht Hyk heißen. Was sagen die Ägyptologen zu diesen Fragen?

Die Stelle ist zugleich ein Beleg, wie unrichtig das neuerdings befolgte Prinzip ist — selbst in die Berliner Kirchenväter-Ausgabe hat es teilweise Aufnahme gefunden — bei fremden Namen im Griechischen Spiritus und Akzente wegzulassen oder eigener Theorie nach zu setzen (so Westcott-Hort im N. T.).

## 18. Zum Suffix der II. m. sg. im Hebräischen.

Brody-Albrecht sagen im Vorwort zu ihrer Neuhebräischen Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche (Leipzig, Hinrichs 1905 p. VIII):

„Reim und Metrum . . . haben zuweilen Grammatik und Māsôrâ verdrängt. Das ist namentlich der Fall, wo dem Pronominal-Suff. der 2. Pers. sing. masc. ein Šewâ quiescens vorausgeht, so daß zwei Šewâ, von denen das zweite mobile ist, nebeneinander stehen (z. B.  $\text{שָׁמַרְתָּ}$ ); wenn nun diese Form gegen den Reim wäre oder das Metrum ein Šewâ mobile nicht duldet, so ist die aram. (resp. die Feminin-) Form angewendet worden. ( $\text{שָׁמַרְתְּ}$ ) N. 22, v. 47;  $\text{שָׁמַרְתְּ}$  N. 29, v. 10;  $\text{שָׁמַרְתְּ}$  N. 23, v. 12, andere Beispiele in N. 53 und sonst).

Es ist lehrreich damit zu vergleichen, was sich aus der Hexapla des Origenes in dieser Hinsicht ergibt. Schon Field hob I p. LXXIV hervor:

Praeterea observandum est, in affixis secundae personae singularis masculini generis pro  $\text{שָׁ}$  vel  $\text{שָׁ}$  Origenem sonuisse  $\alpha\chi$ , rarius  $\epsilon\chi$ , ut  $\beta\acute{\alpha}\chi$  pro  $\text{שָׁ}$  (Jesai. XXVI. 3),  $\epsilon\lambda\omega\acute{\alpha}\chi$  pro  $\text{שָׁ}$  (Psal. XLIV. 9),  $\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\chi$  pro  $\text{שָׁ}$  (Psal. XLIII. 19),  $\acute{\epsilon}\chi\alpha\lambda\acute{\alpha}\chi$  pro  $\text{שָׁ}$  (Psal. XLVII. 10),  $\iota\epsilon\lambda\epsilon\delta\epsilon\delta\epsilon\chi$  pro  $\text{שָׁ}$  (Psal. CIX. 3).

19. Zur hebräischen Wurzel  $\text{שָׁ}$ .

So oft ich an Gen 1,20 komme, habe ich das Gefühl, die Wurzel  $\text{שָׁ}$  sei durchaus nicht intransitiv, wie sie gewöhnlich gefaßt wird, sondern kausativ, eine Art Šafel zu  $\text{שָׁ}$  laufen. Das wäre natürlich ganz unmöglich, wenn die Angaben zurecht beständen, die in Gesenius-Buhl<sup>14</sup> an der Spitze des Artikels  $\text{שָׁ}$  stehen:

„syr.  $\text{ܫܐ}$  kriechen, daher aram.  $\text{ܫܐܪܥܐ}$ ,  $\text{ܫܐܪܥܐ}$  Reptil“.

Nun sehe man einmal die syrischen und aramäischen Wörterbücher an. Wenn die Wurzel überhaupt im Syrischen und Aramäischen existiert, so ist sie Lehnwort aus dem Hebräischen, während die Bemerkung bei Gesenius-Buhl den Eindruck macht, daß sie im Syrischen und Aramäischen ganz gewöhnlich sei, und daß von diesen Sprachen aus das Hebräische sich erkläre.

Unsre alten Theologen leiteten auch ערץ Erde von ער currere ab, quod animalia super eam currant (Piscator und Ainsworth in Pole's Synopsis zu Gen 1, 10). Davon ist natürlich keine Rede; aber ob ערץ nicht mit ער zusammenhängen könnte, möchte ich zu bedenken geben.

20. *Zu den Cantica am Schluß des Psalters.*

In meinen Septuagintastudien III hatte ich wegen des Gebets Manasse auch von den Cantica zu handeln, die vielen kirchlichen Psalterien beigefügt sind. Dabei hatte ich in Anm. 10 zu berichtigen, daß aus dem königlichen Sänger Hiskia-Ezechias in dem Verzeichnis der Berliner Meerman-Handschriften und bei Ryssel-Kautzsch der Prophet Ezechiel geworden ist. Dieselbe Verwechslung begegnet mir zum drittenmal bei einem römisch-katholischen Gelehrten an einer Stelle, der man im übrigen manche Belehrung verdankt, daher ich sie ganz hersetze, um so mehr als der Ort, an dem sie steht, von wenig Alttestamentlern aufgesucht werden wird. F. Cabrol schreibt in dem großen Artikel Afrique seines Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie Bd. I Sp. 639:

Verecundus . . . enrichit l'histoire de la liturgie africaine d'un élément très précieux. Nous savons par lui qu'il existait en dehors des psaumes, et présentant avec eux de grandes analogies, une collection de cantiques, qui auraient été recueillis à part et édités par Esdras (?), et que d'ordinaire on joignait au livre des psaumes; on les chantait de la même manière, ut eodem sono cantuque psallantur, quo solent ipsi quoque psalmi cantari<sup>1</sup>. L'Eglise d'Afrique usait de cette collection qui était ainsi composée:

Cantique de Moïse dans l'Exode;

Cantique de Moïse dans les Nombres, qui n'est pas en usage dans la psalmodie ecclésiastique, parce qu'il est trop court;

Cantique de Moïse au Deutéronome;

<sup>1</sup> Pitra, Spicil. Solesm. t IV, p. 1. Saint Hilaire parle du rest déjà de ces cantiques, Praef. in Psalm., P. L., t. IX, col. 234 sq.



Cantique de Débora;

Cantique de Jérémie, Memento Domine;

Cantique d'Azarias, Benedictus es Domine Deus patrum  
nostrorum;

Cantique d'Ézéchiél, Ego dixi in altitudine dierum  
meorum;

Cantique d'Habacuc, Splendor ejus sicut lumen erit;  
Oratio Manasse (apocryphe);

Cantique de Jonas (caractéristique de la Psalmodie ambrosienne).

La collection grecque du IV<sup>e</sup> siècle n'a pas le cantique de Débora, mais elle a en plus le cantique d'Anne et elle concorde pour le reste avec Verecundus; la collection romaine est à peu près la même que la grecque. Voir Cantiques, welcher Artikel wohl noch lange nicht erscheinen wird, da das Werk seit 1903 mit 2464 Spalten noch in Antiphone steckt. Weiteres habe ich zurzeit nicht beizufügen.

#### 21. Zum Zeugnis des Aristobul über die Septuaginta.

Die wichtige Nachricht des Aristobul über die Entstehung der griechischen Übersetzung des ATs ist bei Clemens von Alexandria und bei Eusebius in zwei Formen überliefert. Swete, Introduction p. 12 führt nur den Wortlaut des Eusebius an, ebenso Schürer 3, 309, Anm. 7, obgleich er natürlich Clemens kennt, S. 385, Anm. 31. Wendland gibt in seinen Testimonia zum Aristeas beide nacheinander p. 124, 125. Clemens (Strom. I § 148) sagt nicht ausdrücklich, daß er seine Nachricht aus Aristobul nehme, aber der Wortlaut zeigt es. Da Eusebius den Aristobul ausdrücklich zitiert, ist er voranzustellen. Es heißt bei ihm (Praep. ev. XIII, 12, 2):

ἡ δ' ὅλη διερμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.

Die entsprechenden Worte bei Clemens lauten:

ἐρμηνευθῆναι δὲ τὰς γραφὰς τὰς τε τοῦ νόμου καὶ τὰς προφη-

τυχὰς ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα γλώττῃ φασιν ἐπὶ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ Λάγου ἢ ὡς τινες ἐπὶ τοῦ Φιλαδέλφου ἐπακληθέντος, τὴν μεγίστην φιλοτιμίαν εἰς τοῦτο προσενεγκαμένου Δημητρίου τοῦ Φαληρέως καὶ τὰ περὶ τὴν ἑρμηνείαν ἀκριβῶς πραγματευσαμένου.

Der Unterschied ist der, daß bei Clemens der Eifer für die Sache und die eigentliche Veranstaltung der Übersetzung, beides, dem Demetrius zugeschrieben wird, während Aristobul bei Eusebius dies auf den König und Demetrius verteilt und die Initiative dem König zuschreibt. Es ist keine Frage, daß der Text des Eusebius richtig ist; ich glaube aber, daß auch Clemens den Aristobul nicht mißverstanden hat, sondern daß bei Clemens *καὶ* eingedrungen und dadurch sein Text entsteht ist. Der Genitiv Δημητρίου wurde mit dem vorausgehenden προσενεγκαμένου verbunden, statt von ihm durch ein Komma getrennt zu werden, und dann mußte natürlich ein verbindendes *καὶ* hinter Φαληρέως eingeschoben werden. Auf Deutsch hat meiner Meinung nach auch die Nachricht des Clemens ursprünglich gelautet:

„Es seien aber die Schriften des Gesetzes wie die prophetischen aus dem Dialekt der Hebräer in die griechische Sprache übersetzt worden unter der Regierung eines Ptolemäers, des Lagiden, oder — wie einige sagen — des Philadelphus genannten, der der Sache den größten Eifer entgegenbrachte, indem Demetrius von Phaleron die Übersetzungsarbeit sorgfältig leitete“. Den Eifer auch bei Clemens dem König zuzuschreiben empfiehlt nicht bloß der Wortlaut bei Eusebius, sondern auch der Umstand, daß auch Clemens nachher im Anschluß an Irenaeus ausdrücklich den Eifer des Königs um seine Bibliothek erwähnt: φιλοτιμούμενος ὁ βασιλεὺς.

## 22. Die Mitte der Thora.

Als eine der unbegreiflichen Verschlimmbesserungen von Kittels *Biblia Hebraica* habe ich im Theol. Literaturblatt 1906 N° 6 in einer Anzeige von Geden's *The Massoretic Notes contained in the edition of the Hebrew Scriptures published by the British and*

**Foreign Bible Society'** die Weglassung vieler der masoretischen Noten bezeichnet, welche in unsern bisherigen Ausgaben der hebräischen Bibel standen. Statt daß neue hinzugekommen wären, sind bisherige weggelassen worden. Welches Interesse an viele dieser Noten sich knüpft, will ich an einem Beispiel zeigen. Was ist die Mitte der Thora? Die Massoreten haben genauer gefragt: was ist der mittelste Vers? das mittelste Wort? der mittelste Buchstabe? Auf keine dieser Fragen findet man bei Kittel mehr Antwort. Zwar der mittelste Buchstabe, das Vav in Lev. 11, 42, wird auch bei ihm noch groß gedruckt, aber seine ganze Anmerkung lautet jetzt nur noch "sic ו"; warum so, erfährt der Käufer seiner Bibel nicht mehr; in den älteren, billigeren steht, daß es der mittelste Buchstabe der Thora sei. Ebenso wenig steht mehr bei Lev. 8, 8, daß dies der mittelste Vers der Thora sei. Was aber mit dem mittelsten Wort? Ein solches gibt es nicht, da die Wortzahl der Thora eine gerade ist, aber diese Mitte fällt zwischen וָיִן und וַיִּן in Lev. 10, 16, und dazu fehlt bei Kittel wieder jede Bemerkung, während es bei Geden heißt: (The word) וַיִּן (is to be written) at the beginning of a line, and it is the middle of the Law by the words (i. e. the middle word of the Pentateuch). Wie schon angedeutet, ist das nicht ganz richtig. Die Zahl der Wörter der Thora ist 79856, also eine gerade, und so schließt die erste Hälfte mit וָיִן und beginnt die zweite mit וַיִּן, daher denn auch das erste Wort an das Ende, das zweite an den Anfang einer Zeile geschrieben werden muß. Nun frage ich: ist das zufällig? Die Figura etymologica ist an dieser Stelle durch den Zusammenhang durchaus nicht gefordert, ja der Infinitivus absolutus fällt sogar auf, könnte wenigstens ganz gut fehlen. Ich würde also schließen, daß um der Mitte willen das Wort verdoppelt wurde. Aber nun ist die Doppelsetzung schon durch die Septuaginta bezeugt? Ist also die Zählung der Buchstaben oder wenigstens der Wörter in der Thora schon so alt? und damit der ganze Buchstabendienst, dem eine solche Arbeit möglich ist? Man sieht, welche religionsgeschichtliche Fragen an einer einzigen masoretischen Notiz hängen, die in der neuen Biblia

Hebraica mit andern einfach weggelassen wird. Und das soll ich nicht eine unbegreifliche Verschlimmbesserung nennen dürfen! Daß wünschenswerte Verbesserungen nicht eingeführt werden, weil man nicht umsichtig genug ist, rechtzeitig an sie zu denken, das verstehe ich; aber daß man vorhandenes Gutes wegläßt, ist doppelt schmerzlich. Über die Weglassung der jüdischen Perikopen und deren Bedeutung vielleicht ein andermal; hier mag der Hinweis auf E. G. King, the Influence of the Triennial Cycle upon the Psalter (The Journal of Theological Studies 5, 203, Jan. 1904) genügen. Für die Mitte der Thora verweise ich noch auf L. Blau, über die Buchstaben- und Wortmitte des Pentateuchs, S. 108—12 seiner Abhandlung „Zur Einleitung in die Heilige Schrift“ (Budapest, Jahresbericht der Landesrabbinerschule für 1893—4, Straßburg, K. Trübner).

### 23. *Maleachi* 3, 16.

Dies diem docet. In Bd. 22 (1902) 305 veröffentlichte ich zur Erwägung den „Einfall“ שבוֹי statt מְשִׁבֵּי zu lesen. Das εὐλαβεῖσθαι in G verglichen mit τῶν εὐλαβουμένων αὐτὸν — בַּעֲבוּרִי in Prov. 24, 28 hätte mir zeigen sollen, daß מְשִׁבֵּי die richtige Lesart ist. Es ist ein schlechter Trost, daß auch Marti im Kurzen Hand-Commentar das nicht sah. Beim Durchlesen von Margolis' Artikel über λαμβάνειν und seine Äquivalente im A. T. (The Am. Journ. of Sem. Lang. 22, 2 (1906) S. 114 springt es mir in die Augen. Es ist dies ein netter Beleg, wie das von mir schon in Bd. 20, 169 empfohlene, von Margolis begonnene Durcharbeiten der Konkordanz von Hatch-Redpath Erkenntnisse abwirft, sein Wort bestätigend: in the place of the brilliant, but uncertain, guesses, results which may be predicted with almost mathematical accuracy.

### 24. *Ps* 89, 3.

„Auf den Werken der Menschenliebe steht die Welt. Psalm 89, 3“. So steht als Motto über dem ersten Jahresbericht des Jüdischen Schwesternheims in Stuttgart. In unsern christlichen Kommentaren

finde ich diese Auffassung nirgends erwähnt, nicht einmal bei Delitzsch. Das Targum **עלמא בחסדא יתבני** fordert sie nicht. Sie entspricht aber dem an der Spitze der Pirke Aboth stehenden Wort Simeons des Gerechten: Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Thora, auf dem Gottesdienst und auf der Wohltätigkeit (**נמילות חסדים**). Strack dürfte zu letzterer Stelle den Psalmvers beifügen.

### 25. *Luthers Unterscheidung von caf und kof.*

Als ich in Luthers Bibel Jud 1, 13 „Kenas des Calebs jüngster Bruder“ las, fiel mir auf, daß er hebräisches **כ** und **פ** durch **C** und **K** wiedergebe. Eine kurze Vergleichung bestätigte diese Beobachtung, die nicht bekannt zu sein scheint, wenigstens von der Revisionskommission nicht beachtet wurde, indem sie gleichmäßig **K** einführte. Umgekehrt scheint man früher vielfach **C** an Stelle von Luthers **K** gesetzt zu haben. Um die Beobachtung zu kontrollieren, nahm ich die Konkordanz von Lanckisch (1677) und fand da unter **C**:

Cabul, Cad, „Cades vide Kades“ mit 11 alttestamentlichen Belegstellen für Cades neben 18, die beim Buchstaben **K** unter der Überschrift „Kades, siehe Cades“ standen. Damit schien meine Beobachtung völlig widerlegt, vollends als auf die Zwischenbemerkung „Cabath“ [so!] „vide Kabath“ [so!] noch 15 Belege für „Cain“ folgten. Wie ich aber Luther selbst nachschlug (in Bindseil-Niemeyers kritischer Ausgabe), stellte sich heraus, daß Luther an allen Stellen ganz richtig Kades und Kain gedruckt hatte. Lanckisch muß einen Druck benutzt haben, in dem willkürlich **C** für **K** eingeführt worden war, wie jetzt von unsrer Revisionskommission **K** für **C**. Von den Beispielen, die ich aus dem Anfang des Richterbuchs verglich (Cananiter, Besek, Keniter, Askalon, Ekron, Kiriath, Enak, Kitron, Aphik, Akrabbim, Cusan, Barak, Kades, Kison, Kedumim, Amalek, Karkor, Jabok, Sorek u. s. w.) stimmte nur Ako 1, 31 nicht ganz. Aber auch hier hatte Luther in den drei Drucken des andern Theils des A.T.'s und in den zwei ersten der Gesamtbibel Aco, und in diesem Wort ist **כ** verdoppelt, also ein Grund denkbar, **K** zu schreiben. Nach Vokalen, also aspiriertes

5, schreibt Luther Ch, und dies wählt er auch vor den Vokalen a und i, vor denen c wie z gesprochen worden wäre; z. B. Chinnareth, Chimeham, ChilJon (mit J zur Andeutung der konsonantischen Aussprache: auch ein Unterschied, der in den späteren Lutherdrucken verwischt wurde); hie und da auch K wie in Kedorlaomor. Aber in der Hauptsache ist Luther ganz konsequent, und es fragt sich nun, ob er erst die Unterscheidung eingeführt hat.

Petrus Nigri umschreibt 1477 (s. in meinen Marginalien und Materialien) kaf = 𐤊, chaf = 𐤎, Qof = 𐤑; ebenso schon 1475: kaf vel chaf in fine und in medio; qof.

Pellikan in seiner *Institutiuncula* hinter dem Amerbachschen Psalterium von 1516 kaf = c, finale ch; kaph = k, q.

Reuchlin 1506 kaf = c, quf = q. Nachher spricht er von Caph loco chi graecae literae, quae apud nos valet ch. Auch wenn wir bei Pellikan eine Annäherung an diese Unterscheidung Luthers finden, so wird es doch wohl sein Verdienst bleiben, diese so einfache Unterscheidung durchgeführt zu haben; und es ist bedauerlich, daß sie von der Revisionskommission und schon früher so verkannt wurde. Warum für Luthers „Kain“ die Schreibung „Cain“ gesetzt wurde, ist mir vollends unverständlich. Sie findet sich auch in Ausgaben, die sonst richtig Kades beibehalten haben.

#### 26. Gen. 2, 23.

Die ersten zwei Worte des Menschen übersetzt Hieronymus: hoc nunc (os ex ossibus meis). Dazu bemerkt Kaulen (*Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata* § 74), daß dies hoc als Ablativ aufzufassen sei, wie in Ps. 112, 2. Sit nomen Domini benedictum ex hoc nunc (ἀπὸ τοῦ νῦν) et usque in saeculum. Ich lasse dies dahingestellt, möchte aber auf Meintels kritische Polyglotten-Conferenzen zur Stelle verweisen, dessen Anführungen zeigen, daß namentlich die orientalischen Versionen 𐤍𐤎𐤏 nicht vom Weibe verstanden, sondern mit 𐤍𐤕𐤍𐤏 verbunden haben. Ausführlichere Kommentare sollten das Für und Wider begründen; aber auch in Spurrel Notes findet sich gar keine Bemerkung.

## **Ankündigung einer neuen Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner.**

Von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall in Mainz.

Die Absicht, eine neue Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner zu veranstalten, ist mir 1897 gekommen anlässlich einer Vergleichung des samaritanischen Textes mit dem massoretischen, mit LXX und Genossen. Eine solche Vergleichung war möglich und denkbar, solange ich mit dem gedruckten Text des Sam. — so nenne ich hinfort den hebräischen Text der Samaritaner — arbeitete, wie dieser im VI. Band der Pariser 1632<sup>1</sup>, im I. der Londoner Polyglotte 1657 und in dem Abdruck von B. Blayney Oxford 1790 vorlag. Mit der letzteren Ausgabe stieß ich aber auf Kennicotts Variantensammlung in Vetus Testamentum hebr. Oxford 1776 B. I. Dazu kam noch die Variantensammlung, die Petermann in seinem „Versuch einer Hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner usw.“ in Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes BV (1876 S. 219—326) bietet, die aber wegen der ausgesuchten Flüchtigkeit ihrer Ausarbeitung, die sich z. Bsp. in steter Vermischung mit dem mass. Text zeigt, wertlos ist. Waren darnach solche Verschiedenheiten in den einzelnen Handschriften vorhanden, so mußte man, ehe man Sam. mit den andern Pentateuchtexten vergleichen und sein Alter feststellen konnte, sehen, ob es nicht möglich war, aus den verschiedenen Handschriften den ursprünglichen Text zu ermitteln. Zu diesem Behufe begab ich mich ans Kollationieren. Die wohlwollende Unterstützung des Großherzoglich Hessischen Staatsministeriums, der französischen

---

<sup>1</sup> So am Schlusse meines Exemplars. Nicht 1645!

und russischen Regierung und der Direktionen der in betracht kommenden Bibliotheken machte es mir möglich, die Handschriften von Paris und Petersburg, von Leipzig und Leiden auf der hiesigen Stadtbibliothek durchzunehmen. Ich habe sie aufs genaueste und sorgfältigste kollationiert und die Ergebnisse in meinem durchschossenen Blainey gebucht.<sup>1</sup>

Es sind die folgenden Handschriften in Buchform, denen ich die von mir bestimmten Bezeichnungen in Klammer nachsetze:

die Leipziger Handschrift (A),

die Pariser Handschriften 363 (B),

333 (C),

221 (D),

364 (E),

334 (F),

die Leidener Handschrift 183 (G).

Noch stehen zwei Petersburger Handschriften aus, von A. Harkavy in seinem russisch abgefaßten Katalog der hebr. und samar. Handschriften der Kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg. B. II. Teil I. Petersburg 1875 S. 67—81 unter Nr. 14 und 15 beschrieben<sup>2</sup> — (H und J.)

Sehr oberflächlich kenne ich natürlich nur die von Kennicott, von mir aber bis jetzt nicht kollationierten Handschriften.

Es ist wohl hier der Ort, gleich sämtliche andre mir bekannte, aber noch nicht eingesehene Pentateuch-Handschriften in Buchform, zu katalogisieren.

197 in Mailand-Ambrosiana (K),

503 in Rom-Vatikan (L),

504 in Rom, früher Bibl. Barberini, jetzt m. W. Vatikan (M),

---

<sup>1</sup> Ich spreche einstweilen an dieser Stelle den hohen Staatsregierungen und sämtlichen Bibliotheken, auch der hiesigen, für ihre liebenswürdige Hilfe meinen aufrichtigsten Dank aus. Während des Sommers 1903 gewährte die Gießener Universitätsbibliothek einer Pariser Handschrift das Gastrecht, wofür auch ihr gedankt sei.

<sup>2</sup> J ist bereits (Ende Mai) hier eingetroffen, und H wird wohl auch noch im Laufe des Jahres erledigt werden.



in London folgende acht:<sup>1</sup>

127 (N),  
 Add. 19,011 (O),  
 Add. 21,581 (P),  
 Add. 22,369 (Q),  
 Or. 1443 (R),  
 Or. 1444 (S),  
 Or. 1450 (T),  
 Or. 2683 (U),<sup>2</sup>

die JQR XV, 2, 632ff beschriebene Neuerwerbung (V);

In Oxford sechs:<sup>3</sup>

61 (W),  
 62 (X),  
 63 (Y),  
 64 (Z),  
 65 (A),  
 66 (B);

Zwei in Cambridge, JQR. XIV 26ff 352f beschrieben (C und D);  
 drei in New York: E, die einen Teil einer aus dem J 35 d.  
 Flucht stammenden Handschrift enthalten soll (JAOS XIV pr.  
 37, XX 173ff) und wie F Eigentum des Rev. W. Scott Watson  
 (New Jersey) ist, sodann G, in Besitz der Public Library (AJSL  
 IX. X. XVIII 190).

H, die verschollene Handschrift 299.

J, in Besitz von G. Seidan (Kairo), dem Herausgeber des Hilal.<sup>4</sup>

Der Rest der deutschen großen Typen in Schwabacher Schrift

<sup>1</sup> Nach Descriptive List of the Hebrew and Samaritan M. S. in the British Museum, ed. by G. Margoliouth London 1893 S. 89—94.

<sup>2</sup> Was Gaster (London) und die Sammlung John Rylands in Manchester für Handschriften nach Gasters Aufsatz in Nöldekes Festschrift I. 515 besitzen, weiß ich nicht. Hoffentlich enthält der gelehrte Hebraist mir sie nicht vor, wie es leider andre taten.

<sup>3</sup> Nach Kennicott-Blayney.

<sup>4</sup> Wo das JAOS XIV pr. 35ff beschriebenen Fragment, das früher in Besitz von Dr. Grant Bey (Kairo) war und mit dem alten Teil von E zusammengehört haben soll, hineingekommen ist, kann ich nicht sagen.

wird dann reichen für die Ausbeute Samariens, die noch übrig ist, und die sich bis jetzt meiner Kenntniss entzieht.

Die kleinen Buchstaben des griechischen Alphabets habe ich benutzt für die Pentateuch-Fragmente in Rollenform, von denen ich die Petersburger, oft recht beträchtlichen Umfangs, sämtlich kollationiert habe.

Es sind die von Harkavy a. a. O. S. 1—39 unter No. 1—27 beschriebenen Handschriften:

Nr. 1 (α),	Nr. 15 (μ),
„ 2 (β),	„ 16 (ν),
„ 3 (γ),	„ 17 (ξ),
„ 4 7 10 (δ),	„ 18 (ο),
„ 5 (ε),	„ 19 (π),
„ 6 (ζ),	„ 20 (ϑ),
„ 8 (ς),	„ 21 (ρ),
„ 9 (η),	„ 22 (σ),
„ 11 (θ),	„ 23 27 (τ),
„ 12 (ι),	„ 24 (υ),
„ 13 (κ),	„ 25 (φ),
„ 14 (λ),	„ 26 (χ).

Die im Britischen Museum befindlichen Torsi Or. 1445, Or. 2685, Or. 2686 erhielten dann die Zeichen ψ, ω ϙ. Für das in H. Gasters Besitz befindliche Fragment Or. Gast. 350<sup>1</sup> so wie andre mir noch unbekannte Rollenfragmente blieben die großen griechischen Buchstaben, die sich im lateinischen Alphabet nicht vorfinden.

Bruchstücke aus Handschriften in Buchform bezeichne ich mit kleinen lateinischen Buchstaben. Ich habe davon nur zwei kollationiert: eines (a) in der Bibliothèque Nationale zu Paris (Nr. 6 des catalogues de manuscrits Hebreux et Samaritains de la Bibliothèque Imperiale 1866 S. 236), das andre (b) in Leiden. Der Katalog des Britischen Museums erwähnt noch als Fragmente, z. t. größeren Umfangs:

<sup>1</sup> Vergl. PSBA XXII 240 ff Gaster a. a. O. S. 520. Der Illuminated Hebrew Bibles, die Gaster 1901 veranstaltete, habe ich bis jetzt nicht habhaft werden können. Vgl. auch ET XII S. 553 f.

Add. 17, 533 (c),  
 Add. 19, 012 (d),  
 Add. 19, 013 (e),  
 Add. 19, 014 (f),  
 Add. 19, 015 (g),  
 Add. 19, 016 (h),  
 Add. 26, 118 (i),  
 Or. 1441 (k),  
 Or. 2684 (l),  
 Or. 2687 (m),  
 Or. 4446 (n),

Es erübrigten dann noch die zahllosen Petersburger Fragmente, von Harkavy a. a. o. S. 47—262 unter Nr. 1—202 (Nr. 14 und 15 sind die oben erwähnten HSS) beschrieben, über deren Bezeichnungen ich noch keinen Beschluß gefaßt habe.

Ich habe bei der Kollationierung der Handschriften auf folgendes geachtet, 1. auf die Beschaffenheit der Handschriften, 2. auf die Interpunktion, 3. auf die kritischen Zeichen, 4. auf den Text.

Zu 1. Es war vor allem zu untersuchen, ob die jeweilige Handschrift einheitlichen Ursprungs ist. Die Leidener Handschrift G enthält z. B. nach einer ganz modernen Fälschung der vier ersten Blätter,<sup>1</sup> vier Handschriften, 1. S. 5a — S. 111b (Gen. 4, 19 — Num. 5, 22); 2. S. 112a — 122a (auf der Mitte) (Num. 5, 23 — 16, 27); 3. S. 122a (auf der Mitte) — S. 169b (Num. 16, 28—Dt. 33, 27), und 4. steht der Schluß (von Dt. 33, 28 an) S. 170a wieder auf einem Blatt, von andrer Hand beschrieben. Ja, die Pariser Handschrift D besteht aus mindestens zehn Teilen. Ich werde die einzelnen Teile von Handschriften in der Textausgabe bezeichnen nach Art von D<sup>1</sup>D<sup>2</sup>D<sup>3</sup>D<sup>4</sup> usw. G<sup>1.2.3.4.5.</sup> u. ä. Aber alle Teile mit einem Buchstaben zu bezeichnen, weil es einem samaritanischen Rabbi oder einem europäischen Buchbinder sie zu vereinigen gefiel, ist nicht angängig.

<sup>1</sup> Die Linien sind nicht eingeritzt, sondern mit Farbe aufgetragen! Die Buchstaben sind nicht geschrieben, sondern nachgemalt! Von Interpunktion hatte der Abschreiber keine Ahnung! Seine Vorlage dürfte E gewesen sein.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 26. II. 1906.

Das Alter der Handschriften habe ich wenn möglich zu bestimmen gesucht aus dem bekannten Tarich im Anfange des Deuteronomiums.<sup>1</sup> Vereinzelt findet sich, wie bei G, auch am Schlusse der Tora eine Angabe über ihr Alter. Wichtig sind, zumal wenn Tariche fehlen, die Kaufkontrakte, die sich am Schluß der einzelnen Bücher finden.

Zu achten ist ferner auf die Angaben der קצים, der samaritanischen Perikopen, am Schlusse der einzelnen Bücher, da ihre Zahl und Zählung verschieden ist. Der Schriftduktus ist auch nicht zu vernachlässigen, auf allerhand Schnurren und Einfälle in der Schreibweise ist zu achten, wie auf die Art, wie einige Handschriften die Mitte der Tora angeben (ähnlich dem Tarich im Deut. nach Lev. 7, 15), oder wie ihre Schreiber ihren Lokalpatriotismus betätigen. In G S. 73a finden sich zwei konzentrische Kreise schön in den Text mit dem Zirkel eingekratzt. In den Kreisring treten einzelne Buchstaben hinein, die dann die merkwürdige Lesung ergeben קשה אשר אשרי אשרי. Interessant ist, daß ein großer Teil der Petersburger Rollenfragmente in Kursivschrift geschrieben ist. Pergament, Papier, Zeilenzahl, Größe der Seiten, Zeilen und ähnliches gehört noch hierher.

Zu 2. Die Interpunktion ist keine einheitliche, ja nicht einmal in AB, die doch von demselben Sopher stammen, so daß wohl anzunehmen ist, daß auch V wieder seine Eigenheiten hat.

<sup>1</sup> Der Text teilt sich in zwei Kolumnen durch ganze Seiten hindurch. Einzelne Buchstaben treten in die Mitte; und sie, der Reihe nach gelesen, ergeben den Verfasser und oft das Jahr. Übrigens findet sich der Tarich nicht in allen Handschriften. Der Tarich in B lautet z. B.

אני העבד העני אל רצון יהוה אברהם בן יעקב בן מביה בן סעדיה בן אברהם דמבני  
פינמה כתבתי זאת התורה הקדושה בשנת ששה וארבעים ושבע מאות שנה לממלכות בני ישמעאל  
והוא סלין ויח אורח אודה את יהוה ואשאל אתו בעמל בן עמרם יסעד על מכתבות כמות: אמן  
ותה ברכאותה על כל קהל ישראל: אמן אמן:

A, die Gen. 11, 31 — Dt. 4, 37 umfaßt, hat nach dem Tarich denselben Verfasser; und das gilt auch für die 1902 erworbene Handschrift des britischen Museums, auf die Gaster (a. a. O. S. 515ff) so stolz ist, weil sie einzigartig sei. Den Traum muß ich ihm leider zerstören. Was V hat, hat auch B, die Grundlage unsrer Drucke (Kautzsch RE. XVII 442 irrt sich, wenn er die Handschrift in Rom sein läßt). Auch B ist ein Prachtexemplar, tadellos erhalten, auch mit „Kolophon“, doch davon später.



אברום 1° Mit Vorliebe findet sich עתה, wofür gelegentlich auch עתה.. oder einfach עתה steht.

Hinter אברום 2° Gen. 22, 1 hat F —. Es findet sich gern hinter Namensaufrufungen, so haben ABDFG Dt 6, 4 — שמע ישראל, während CE kein Zeichen haben, 8 שמע ישראל. Auch Dt 5, 1 hat G — שמע ישראל, während die andern von mir kollationierten Texte kein Interpunktionszeichen haben. Charakteristisch ist Gen. 22, 11 AB — (ויאמר: אברום. — אברום. — ויאמר הנני).

Außerdem finden sich noch :: und -. Ersterer scheint meistens am Schluß von Befehlen und Verbotten zu stehen. So hat C Ex. 22, 28f :: תקלל :: תאר :: תאמר. Das Zeichen - dürfte ein noch stärkeres Trennungszeichen gewesen sein als :, da es sich zu dem mannigfaltig gestalteten Zeichen der Kezza entwickelt hat. Ex. 22, 19 schließen ADF mit ihm, während C :: יומת hat, BG : יומת und E die Spielerei <: <: יומת, die sich auch sonst in der Umgebung findet. Wir haben hier nicht das Fragezeichen, sondern wohl ::. Sehr häufig findet sich auch ::, aber fast nur als Füllsel, so wenn der erste oder letzte Buchstabe der Zeilen frei gelassen wird oder in der Mitte, oft zu zweien und dreien.

Andre Zeichen, die sich vereinzelt finden, dürften nur Spielarten der schon erwähnten sein.

Die Interpunktionszeichen sind nach der Tinte zu urteilen in der Regel von dem Schreiber des Textes.

Interpunktionszeichen finden sich nicht nur in Büchern, sondern auch in Rollen. Doch sind ακμπερτφχ fast interpunktionsfrei, dabei ist ein Teil von ihnen kursiv geschrieben. Auch Gaster erwähnt a. a. O. S. 520, daß seine Rolle nur : und :: kennt.

Zu 3. Die kritischen Lesezeichen zerfallen in zwei Klassen. Erstens in solche, die dazu dienen, für das Auge gleichlautende, doppeldeutige Worte zu unterscheiden, und zweitens in solche, die dem massoretischen ° bei den Kres und Ketibs entsprechen, um eine andre Lesart anzudeuten oder die eigene zu verdächtigen. Wir können in diesem letzten Fall natürlich nicht sagen, in wie weit eigene grammatische oder exegetische Erwägung vorliegt oder Einsicht in andre Handschriften.

So wird über  $\text{מא}$  zur Unterscheidung von der Akkusativpartikel sehr gern ein wagrechter Strich gesetzt, also  $\text{מֵא}$ ,  $\text{מֵי}$ ,  $\text{מֵא}$ . Ebenso erhält ihn die 1. Sgl. Impf. der I  $\text{מ}$  im Unterschied zu der 3 Perf. dieser Verben,  $\text{מֵא}$ ; desgl. unterscheidet man hierdurch  $\text{עֵד}$  „Zeuge“ von der Präposition  $\text{עַד}$ ,  $\text{מֵל}$  „Gott“ von der Präposition  $\text{מֵל}$ ; auch das Pron.  $\text{מֵא}$  von 'otha und 'itta. Ferner ist

$\text{שֵׁנִי}$  „Karmesin“, nicht das Zahlwort,  
 $\text{קֵדֵשׁ}$  der Ort, nicht das „Heiligtum“,  
 $\text{אִשֵּׁר}$  der Stamm, nicht das Pronomen  
 $\text{לֵךְ}$  Imper. von  $\text{הלך}$ , nicht —  $\text{לֵךְ}$   
 $\text{עֵשׂוּ}$  n. pr., nicht  $\text{עֵשׂוּ}$   
 $\text{בִקֵּר}$  —  $\text{בִקֵּר}$ , nicht  $\text{בִקֵּר}$

Doch ist natürlich von strenger Durchführung dieses Prinzips keine Rede, so wenig wie bei der andern Klasse.

Beispiele für diese Klasse sind: Gen. 23, 2 B  $\text{מֵל}$  gegen על D, Gen. 24, 14  $\text{הַמֵּי}$  A\*B (DG om. —) gegen  $\text{מֵי}$  B sec. man. CE; Num. 23, 8 AB  $\text{וְעַם}$  gegen  $\text{וְעַם}$  CDEFGKNWYZ  $\lambda\upsilon$ ; Vers 10:  $\text{מִסְפָּר}$  ABD(EF  $\lambda\upsilon$  b ohne —) gegen  $\text{מִסְפָּר}$  GNZ und  $\text{מִסְפָּר}$  C;  $\text{מִרְבֵּעַ}$  AB gegen  $\text{מִרְבֵּעַת}$  A<sup>am</sup>. CDEFKZ  $\lambda$ ;  $\text{יֹשְׁבֵי}$  Num. 33, 55 in ABCDE  $\lambda\rho$  hat in GWYZ noch vor sich ein כל; dies wird in F כל geschrieben. Deut. 8, 18 fehlt in  $\text{וּלְמַעַן}$  die Kopula in DW  $\delta\mu\varphi$  —  $\delta$  hat vor ל oben einen Punkt. Dt 10, 5 hat  $\delta$   $\text{וְאִשִּׁים}$  für  $\text{וְאִשִּׁמָּה}$ .

Etwas andrer Art sind die kritischen Zeichen, die angewendet werden zur Andeutung oder Negierung von Vokalen selbst:

Gen. 24, 43  $\text{הַשִּׁקְנִי}$  AB gegen  $\text{הַשִּׁקְנִי}$  CDEFKNWXZ  $\lambda\beta$ ; V. 59  $\text{אֶחָדָם}$  AB (Fohne —) gegen  $\text{אֶחָדָם}$  CDGWXZ  $\lambda\beta$ . So hat Gen. 29, 12 C  $\text{וּתְנֶה}$  gegen  $\text{וּתְנֶה}$  DEG  $\gamma$  und  $\text{וּתְנֶה}$  AB. Gen. 1, 12 hat E für das gebräuchliche  $\text{וּתְנֶה}$  vielmehr  $\text{וּתְנֶה}$ . Gern erhalten die Impf. der לִיָּה mit Waw Consec. am Schlusse oben einen wagrechten Strich, also  $\text{וּיִבֶן}$ ,  $\text{וּיִבֶן}$ . Daß der Strich im gewissen Sinne schon zur Andeutung des Vokales dient, zeigt der Umstand, daß er oft mit arabischem Damma wechselt. So hat Gen. 24, 59 D — allerdings sec. manu —  $\text{אֶחָדָם}$ , oder Dt 3, 17 A  $\text{אֶחָדָם}$  gegen 4, 49  $\delta$   $\text{אֶחָדָם}$ , oder Gen. 50, 14 G\*  $\text{וּשְׁלֹשׁ}$  gegen die Korrektur 2. Hand  $\text{וּשְׁלֹשׁ}$ .

Zu 4. Es mußten sämtliche Textvarianten gebucht werden. Es zeigte sich dabei, daß bei Kennicott selbst da, wo er bemerkt, daß die Handschriften ganz kollationiert seien, doch außerordentlich flüchtig von ihm, bzw. seinen Gewährsmännern vorgegangen worden ist.<sup>1</sup> Immerhin ergänzte sich seine Variantensammlung mit der meinigen dahin, daß wir im allgemeinen die Entstehung unserer Handschriften des hebr. samar. Pentateuchs nicht anders erklären dürfen als die der Tora der Juden. Sämtliche Handschriften gehen zurück auf einen Archetypus, der irgendwann und wo einmal zum heiligen Text der samaritanischen Gemeinde erklärt worden ist<sup>2</sup>, und der dann dem Wortlaut seines Textes nach möglichst treu weiter fortgepflanzt wurde. Die Varianten sind fast ausschließlich nur orthographischer Art, oder sie betreffen höchstens kleinere Abweichungen, so in bezug auf Kopula oder Partikeln, wovon sich jeder sofort überzeugen kann, wenn er Kennicotts Variantensammlung ansieht. Auch die bekannten größeren Zusätze des Sam. gegen unsern jüdischen Text sind in allen Handschriften gleichmäßig vorhanden. Wo Wörter fehlen, lassen sich sicher Schreibfehler nachweisen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ich will nicht die Schwierigkeiten jeder Kollationierung verkennen. Trotzdem ich mich der größten Sorgfalt beflissen habe, — ich habe für jede kollationierte Seite nochmals Stichproben vorgenommen, — bin ich sicher, daß mancher Lapsus vorgekommen sein wird, den ich indessen während der Korrektur zu beseitigen hoffe. Bei der Buchung der Interpunktions- und Lesezeichen ist zu beachten, daß mancher Punkt abgesprungen und mancher als Schmutz hinzugefügt sein wird. Ein Teil der russischen Rollentorsi ist ein wahres Augenpulver, und selbst bei guten Handschriften ermüdet das Auge.

<sup>2</sup> Ob die 'heilige Rolle in Sichem diese Vorlage ist, scheint mir nach Rosens Wiedergabe eines Teiles von ihr in ZDMG XVIII 582ff mehr als fraglich, da sie sich gerade nicht durch alte Orthographie auszeichnet. Auch ich habe nie an das Riesenalter der Rolle geglaubt, und es dünkte mir Gasters (S. 533) Vermutung sehr plausibel, wonach der הכהן הכהן בן אלעזר בן פנחס nicht der in der Bibel erwähnte Eiferer Pinehas ist, sondern „daß es sich um einen gewissen Pinehas handelt, der in alter aber historischer Zeit in Damaskus einen Kodex abgeschrieben hatte, denselben wie ich glaube, den sie auch heute in Nablus besitzen und anachronistisch auf den biblischen Pinehas beziehen.“

<sup>3</sup> Bei Herstellung des Urtextes wird man natürlich auch die Fragen nach den Handschriften, ihren Familien und Stammbäumen ins Auge zu fassen haben. Ist die



Dieses letzte Resultat gibt mir den Mut, den hebräischen Text der Samaritaner wieder herzustellen, ehe ich sämtliche Handschriften kollationiert habe. Gewiß, Vollständigkeit wäre wünschenswert, aber ich sehe die Möglichkeit nicht ein, wie ich, wenn ich so weiter wie seither arbeite, zum Ende kommen soll. Der seitherige Weg war zeitraubend. Es gingen oft zwei bis vier Monate drüber hin, bis die bestellten Handschriften kamen. Und wenn sie kamen, kamen sie sicherlich nicht in der Ferienzeit, sondern während des Semesters, in dem ich 22—24 Schulstunden wöchentlich zu geben hatte. Und die Bibliotheksräume sind oft nur während der Schulstunden geöffnet und auch nicht bis in die Nacht hinein; wenn's dunkelte, hieß es oft früh abbrechen. Dazu sind viele öffentliche Bibliotheken des Auslandes immer noch nicht bereit, ihre Schätze zu verleihen, trotzdem sie die unsrigen erhalten. Und ich kenne Private, die samaritanische Schätze haben, sie aber fremdem Auge geradezu verschließen, um gelegentlich klingendes Kapital daraus zu schlagen, wenn ein Krösus darauf hineinfällt. Ich hoffe nur, daß diese meine Ankündigung und meine Ausgabe, wenn sie, so Gott will, erscheint, die Papiere dieser Spekulanten tüchtig im Kurs fallen läßt. Geht es wirklich nicht an, einzelne Handschriften Gelehrten mit in ihre Wohnung zu geben, wie es vor dem Brand in Mommsens Haus der Fall war? Ich denke, die Handschriften sind dort sicherer als im Postwagen der Eisenbahn, der sie uns bringt. Will man mir oder der hiesigen Stadtbibliothek keine Handschriften leihen, so muß ich eben an die Fabel von Muhammed und den Berg denken. Aber dann brauche ich ein Jahr Urlaub und das Geld für einen Vertreter und meine Reise. Da für die Erfüllung meiner desideria anscheinend doch keine Aussicht ist, will ich denn an die Ausgabe gehen, zu deren Herstellungskosten hoffentlich eine Gelehrte Gesellschaft etwas beitragen wird, damit Herr Töpelmann in Gießen, der sich freundlichst als Verleger mir zur Verfügung gestellt hat, nicht zu großes Risiko trägt. Ich habe ja die Bezeichnungen so gewählt, daß jeder später in sein Handexemplar noch verschiedene Orthographie eine Folge verschiedener Schulen? Verteilen sich diese auf die einzelnen samaritanischen Gemeinden in Damaskus, Sichem und Kairo?

weiter Handschriften-Varianten, Interpunktionen und Lesezeichen eintragen kann. Am Resultat werden sie freilich nichts ändern, und deshalb kann ich die Ausgabe auch so wagen.

Ich werde nicht eine einzelne Handschrift abdrucken, sondern den Text aus den Handschriften herzustellen versuchen. Der Maßstab ist hauptsächlich die Orthographie. Je älter diese ist, um so mehr nähern wir uns dem Archetypus. Und die Orthographie ist um so älter, je weniger sie die Vokalbuchstaben anwendet, und je mehr sie den Regeln der hebräischen Grammatik entspricht. Ich will einstweilen verraten, daß AB (also auch wohl V), die ja unsern Drucken zugrunde liegen, im allgemeinen ausgesucht alte Orthographie haben, trotzdem in vielen Punkten andre Handschriften wieder den Vorzug verdienen. Ich werde natürlich keinen Text herstellen, ohne in einem besonderen Teile der Prolegomena jeweils die Begründung meiner Lesart zu geben. Von den aramäischen Paraphrasen und den arabischen Übersetzungen sehe ich bei der Rekonstruktion ab. Einmal haben wir keine kritische Gesamtausgabe dieser, wissen also damit nur wenig über ihre Brauchbarkeit, und sodann dünkt es mir ein Vorzug, den hebräischen Pentateuch der Samaritaner nur aus hebräischen Handschriften herzustellen.

Ich gedenke den Text auf jeder Seite so zu gestalten: Oben der Text, durchgedruckt, d. h. nicht in der Verschwendung, die die Samaritaner lieben, ohne jegliche Interpunktions- und Lesezeichen; Abschnitte nur bei den ויקרא, ohne die fast offizielle freie Zeile. Arabische Ziffern in petit bezeichnen den massoretischen Versanfang, die Kapitelangaben treten an den Rand. Der kritische Apparat, der unter dem Text steht, enthält vier Abschnitte: 1. offenbare Schriftfehler, Rasuren und Korrekturen, sofern sie nicht zu buchen brauchen sind unter 2. den eigentlichen Varianten, 3. Lese- und Vokalzeichen und 4. die Interpunktionszeichen. Die nach den allgemeinen Regeln am richtigsten würden dabei zuerst gebucht, die andern kämen nach.

Selbstverständlich wird nur mit den uns geläufigen hebräischen Typen gedruckt, denn sie sind genaue Äquivalente der samaritanischen, da wir einen allen Anforderungen entsprechenden

Schnitt noch nicht besitzen. Noch die neusten samaritanischen Typen, wie wir sie in Nöldekes Festschrift I S. 536 sehen, sind schauderhaft. Dazu würde ein samaritanischer Satz das Werk nur verteuern und die Abnehmerzahl verringern.

Die Prolegomena aber werden behandeln:

1. die seitherigen Drucke,
  2. genaue Buchung und womöglich Beschreibung sämtlicher Handschriften,
  3. Begründung des von mir hergestellten Textes,
  4. Vergleichung des Sam. mit unserm massoretischen Texte, mit dem Text des Buches der Jubiläen, mit LXX und deren Rezensionen, vor allem mit Symmachus, der ja ein Samariter gewesen sein soll.
- Die Frage nach dem Σαμαριτικόν des Origenes kommt hier in Betracht. Durch Untersuchung aller dieser Fragen hoffe ich dann die Hauptfrage zu lösen, nach dem Alter und der Herkunft der samaritanischen Tora. Beim Vergleich von Sam. mit Mass. dürfen Interpunktionen, kritische Zeichen und Vorlesungsabschnitte nicht außer acht gelassen werden.

Das sind meine Pläne. Gibt mir Gott Kraft, und erhält er mir meine Gesundheit, so hoffe ich, in nicht allzu ferner Zeit das Werk vorlegen zu können. Ich bin inzwischen jedem dankbar, der mich dabei mit Rat und Tat unterstützt, und werde Belehrungen und Winke gern annehmen.

---

### Ein tolles Versehen.

The Books of Kings S. 293 habe ich zu 2 K 23, 4 bemerkt: "GL renders ἐν τῷ ἐμπορισμῷ τοῦ Χειράρρου Κεδρων, but how this translation originated is just as obscure as is evident that it cannot be made the basis for an emendation of the Received Text". Es erklärt sich dieser törichte Satz daraus, daß er zu einer Zeit niedergeschrieben worden ist, in der mich meine Augen, ohne daß es mir bewußt war, bereits im Stiche zu lassen begonnen hatten, und gedruckt zu einer Zeit, in der ich unter Schwierigkeiten wieder lesen zu lernen begann. Aber freilich doch nicht nur daraus. Es muß mich wohl ein besonders schlimmer Geist der Schläfsucht überfallen gehabt haben, als ich diese Worte niederschrieb. Denn auch ohne Field, der die Lesart richtig nach <sup>SH</sup> ܠܟܝܢ ܕܡܪܝܢܐ als eine der Quinta angehörende rekognosziert, hätte ich das Verlesene sofort zu ἐμπορισμῷ = ܒܫܠܡܬ = ܒܫܠܡܬ verbessern und daraus auch für 19, 26 die entsprechende Nutzenanwendung ziehen müssen, dort die Lesart der Quinta nicht übersehen dürfen. Ich stelle mich dafür hier gebührendermaßen an den Pranger.

B. St.

## Bibliographie

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.

- Deissmann, A., Verkannte Bibelsitate in syr. und mesopotamischen Inschriften, s. *Philologus* 05. S. 475—478.
- Dwyer, S. R., On Dillmann's crit. position, s. *ET* XVII, 7 (march 06). S. 282—285.
- Elli, W., Lehrb. der allg. Einl. in das A. T. Paderborn 1906. X 244 S. 80. [Ein Buch, das auch den evgl. Studierenden zur Benutzung zu empfehlen ist. — v. G.].
- Foster, M., Massoretisches im Samaritanischen, *Nöld. F.* S. 513—536. [*Nöld. F.* ist hier u. weiter die Abk. f. die Orientalischen Studien Theod. Nöldke zum 70sten Geburtstag (2. März 1906) gew. von Freunden und Schülern u. in ihrem Auftrag hersg. v. C. Bezold. 2 Bände. Gießen 1906. LIV. 1187 S. 80. — v. G.].
- Gautier, L., *Introd. à l'A. T.* Lausanne 1906. 2 vols. XVI 672. 642 S.
- Geden, A. S., a. Ritson, J. H., The mass. notes cont. in the edit. of the *Hebr. Scriptures* publ. by the Brit. a. Foreign Bible Soc., transl. a. expl. by A. S. G., with the co-operation of J. H. R. London 1905. 95 S.
- Kaulen, Fr., Einl. in die h. Schriften A. u. N. T.'s. 3 Tl. 5. verb. Aufl. Freiburg i. B. 1905. VI 271 S. 80.
- König, E., Prosa u. Poesie im A. T., s. *ThLBl.* XXVI 601—605. 617—619.
- Lightley, J. W., *Les Scribes* (étude sur leur origine chez les Israelites). Cahors 1905. (Thèse). 88 S.
- M. F., *Le nuove ipotesi bibliche* del prof. Cheyne, s. *StR.* 05, V S. 529—533.
- Nowack, W., *Metrum u. Textkritik.* *Nöld. F.* S. 659—670.
- Raven, J. H., O. T. introd., General a. special. London 1906. 362 S. 80.
- Schmidt, H., Zur rhyth. Übers. hebr. Poesie, im 13. Bericht des Verbandes ehemal. Mitglieder des Kloster Naumburg a. Q. S. S. 1905. 17 S.
- Staerk, W., *Die Entstehung des A. T.* Leipzig 1905. 170 S. 80. (Sammlung Göschen B. 272).
- Strack, H. L., Einl. in d. A. T., einschl. Apokr. u. Pseudep. Mit eingeh. Angabe der Liter. 6. Neubearb. Aufl. München 1906. VIII 256 S. 80.
- Vernes, M., *L'oeuvre exégét. d'Ed. Reuss et de Renan*, s. *Rev. intern. de l'Enseign.* 05. S. 402—406.
- Wünsche, A., *Die Bildersprache des A. T.* Ein Beitrag z. aesth. Würdigung des poet. Schriftt.'s im A. T. Leipzig 1906. VII 187 S. 80.
- Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel. Pars II Fasc. 8—12. Leipzig 1906.
8. Liber Jer. Praep. I. W. Rothstein. S. 639—743.
9. Liber Ez. Praep. I. W. Rothstein. S. 744—829.
10. Duodecim Proph. Opera R. Kittel praep. W. Nowack. S. 830—907.
11. Liber Psalm. Praep. F. Buhl. S. 908—1024.
12. Prov. et Iob. Praep. G. Beer. S. 1025—1112.

- † Conybeare, F. C., u. Stock, St. G., *Selections from the Septuagint acc. to the text of Swete*. London 1906. 313 S.
- † Denk, J., *Die Italazitate in der großen Cambridger LXX*, s. BZ. IV, 1 (06).
- Gengnagel, K., *Über die Notwendigk. einer neuen Bibelübers. veranschaulicht an einer zeitgemäßen Wiedergabe des Propheten Habakuk*. Darmstadt 1906. 8 S. 160.
- The Old Testament in Greec accord. to the text of Cod. Vat. suppl. from other uncial mss., with a crit. appar. containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint. Ed. by A. E. Brooke u. N. Mc. Lean. Vol. I. The Octateuch part I. Genesis, Cambridge 1906. VIII. 155 S. 40.
- † Die Regenbogenbibel. Eine neue intern., krit. Bibel-Übersetzung mit farbiger Unterscheidung der verschiedenen Quellen, nebst erklär. Anmerkgn. u. zahlr. Abb. herabg. v. P. Haupt. Mit 14 Proben der Abb. Leipzig 1906. 39 S. Lex. 80. (Beschreibung der Bibel durch F. Jeremias).
- † Stapfer, E., *Une nouv. traduction de la Bible*, s. RChr. avr. 06. S. 327—332.
- Oesterley, W. O. E., *Codex Taurinensis (Y) III*, s. JThSt. VII, 26 (Jan. 06), S. 228—235; 27 (apr. 06), S. 373—391.
- † Becker, J. C., *Babel Bibelens grav*. Odense 1906. 160 S. 80.
- † Bennet, W. H., *Archaeology u. criticism*, s. Cont. Rev. Apr. 06.
- † Boyer, T., *Assyria u. Israel*, s. The Interpr. Jan. 06.
- † Köberle, J., *Zum Kampf um das A. T.* 3 Vorträge. Wismar 1906. 102 S. 80.
- † Orr, J., *Problems of the O. T. considered with ref. to recent criticism*. London 1906. 334 S. 120.
- † Price, I. M., *Some phases of the liter. of the O. T. u. the liter. of the ancient Orient*, s. Bapt. rev. u. Exp. apr. 06. S. 248—263.
- † Winckler, H., *Der alte Orient u. die Bibel*, nebst e. Anhang *Babel u. Bibel u. Bibel u. Bibel*. Leipzig 1906. 47 S. 80. (Ex Oriente lux. B. II, Heft 1).
- † Cook, St. A., *O. T. notes 1) P's genealog. u. chronolog. lists 2) the cosmolog. theory*, s. Exp. Jan. 06. S. 92—96.
- † Howorth, H. H., *Some unconventional views on the text of the Bible VI*, s. PSBA. XXII, 7 (05). S. 267—278.
- † Lanz-Liebenfels, J., *Anthropozoon biblicum, Biblio-Exegeticon IV. Anthropogonie*, s. VB. 05, 4. S. 395—412.
- Yahuda, A. S., *Die bibl. Exegese in ihren Beziehgn. z. semit. Philologie*. Berlin 1906, im 24. Bericht der Lehranst. f. Wissensch. des Judent. S. 1—26.
- Aptowitzer, V., *Le commentaire du Pentateuque, attribué à R. Ascher B. Jehiel*, s. RÉJ. 57 (Janv. 06). S. 59—86.
- Asmußen, *Priesterkodex u. Chronik in ihrem Verhältn. z. einander*, s. ThStKr. 06, 2. S. 165—179.
- König, E., *Eine neue Wendung in der Pentateuchkritik?*, s. ZER. Apr. 06. S. 208—217.
- † Gordon, A. R., *The religious value of the narratives in Gen.*, s. Hibb. Journ. oct. 05. S. 163—179.
- † Strack, H., *Die Glaubwürdigk. der Patriarchengesch.*, s. RCh 05, 8 S. 380—388.
- † Nestle, E., *Abel im Concordantiarum Thesaurus*, s. BZ IV, 1 (06).
- † Riem, J., *Die Sintflut. Eine ethnogr.-naturw. Unters.* (Christt. u. Zeitg. H. 9). Sttgr. 1906. 54 S. 8.
- † Algyogyi-Hirsch, H., *Zur Erklärung von מְרִיבָה Gen. 10, 13. 1. Chron. 1, 11, o. VB 05, 4. S. 412—422.*
- † Moffat, J., *A daughter of Jacob*, s. Exp. march 06. S. 226—235.
- Matthes, J. C., *De tien geboden*, s. TThT. IV, 1 (06) S. 44—77.
- † Rentschka, P., *Die Dekalogkatechese des h. Augustin. Ein Beitrag z. Gesch. des Dekalogs*. Kempten 1905. VIII. 178 S. 8.

- Wildeboer, G., Nog eens de Dekal., s. ThSt. 06. S. 93—110.
- † Bruston, C., L'histoire sainte sacerdotale et le deutéronome primitif, s. RThQR. 06, 2. S. 143—159. [Auch S. A. Paris 1906. 40 S. 80.]
- † Abū Zakarjā Jahjā (R. Jehuda) ibn Bal'am, Arab. Komm. z. Buche der Richter. Zum 1. Mal hrsg. v. S. Poznanski. Frankfurt a. M. 1906. 25 S. 80.
- Cook, St. A., Notes on O. T. history. III. Judg. 10,6—1. Sam. 8, s. JQR. XVIII, Nr. 70, S. 347—359.
- Duhm u. Matthes, J. C., Anmerkgn. z. Simsonsage, s. TThT. IV, 2 (06). S. 224—227.
- † Voelter, D., Obmerkngen over de Simsonsage, s. TThT. IV, 1 (06). S. 78—90.
- † Zapletal, V., Der biblische Samson. Freiburg (Schweiz). IV, 80. 80.
- † Crockett, W. D., Books of the kings of Judah a. Israel. Harmony of the books of Sam., Kings etc. in the text of the vers. of 1884. London 1906. 80.
- † Schulz, A., Die Quellen z. Gesch. des Elias. Ein Beitrag z. Erklärung der Königsbücher. Braunsberg 1906. 19 S. (Progr.)
- † Maclaren, A., The books of Is. a. Jer. Is. chaps. 49—66. Jer. (Expositions of Holy Script.). London 1906. 412 S. 80.
- † Wright, C. H., The book of Is. a. other hist. essays. London 1906. 351 S.
- Kennett, R. H., The prophecy in Is. 9,1—7, s. JThSt. VII, 27 (apr. 06). S. 321—342.
- Féderlin, L., Apropos d'Is. 10, 29—31, s. RB. NS. III, 2 (avr. 06). S. 266—273.
- † Hontheim, J., Anmerkungen zu Is. 40, s. ZKTh 30, 1 (06).
- Morris, W. D., 'Double for all her sins', s. ET. XVII, 7 (march 06). S. 286 f. [ל כפולת לכל חטאיה. v. G.]
- Condamin, A., Double for all her sins, s. ET. XVII, 7 (apr. 06). S. 335.
- † Bruston, E., Le prophète Jér. et son temps. (Ét. de critique et d'histoire. Cahors 1906. 231 S. 80 (Thèse).
- † Du Jardin, E., Le prophétisme juif: le roman de Jér., s. Merc. de France 15 oct. 05. S. 551—565.
- † König, E., Der Jeremiaspruch 7, 21—23, nach s. Sinn, s. kultusgesch. Stellung u. s. geistesgesch. Anlaß unters., s. ThStKr. 06, 3.
- Parish, O. W., The Ethiopian's skin, s. ET. XVII, 7 (march 06). S. 287. [Jer. 13, 23.]
- † Moulton, W. J., The new covenant in Jer., s. Exp. apr. 06. S. 370—382.
- † Barclay, H. M., The new Jerusalem: its measures a. metaphores, as expl. in the temple of Ezek. London 1906. 89 S.
- † Buck de, P., de profet Ez., s. StWV XLIII Jan. 06. S. 1—23.
- † Lajciak, J., Ez., sa personne et son enseignement. Paris 1905. 215 S.
- † Venetianer, L., Ezeiels Vision u. die salom. Wasserbecken. Budapest 1906. 40 S. 80.
- † Bahr, H., Der Prophet Amos, s. VB. 05, 3, S. 229—257; 4, S. 345—367.
- † Meinhold, J., und Lietzmann, H., Amos, der Prophet. Hebr. u. griech. hersg. Bonn 1905. 32 S. 80. (Kl. Texte f. theol. Vorlesungen u. Übungen. Nr. 15.)
- Schmidt, Absicht u. Entstehungszeit des Buches Jona, s. ThStKr. 06, 2 S. 180—199.
- † Müller, Hab. 3, 16<sup>b</sup> u. Zeph. 3, 19<sup>a</sup>, s. ThStKr. 06, 3.
- Davies, T. W., The Psalms, vol. II, 73—150 (Century Bible). Introd. Rev. vers. With notes a. index. Edinburgh a. London 1906. 380 S. 120.
- Davies, T. W., Brief studies in Psalm criticism Nöld. F. S. 641—650.
- † Gunkel, H., Ausgew. Psalmen übers. u. erkl. 2. verbess. u. verm. Aufl. Göttingen 1905. XII, 285 S. 80.
- † Hoberg, G., Die Psalmen der Vulg., übers. u. nach d. Literalsinn erkl. 2. verm. u. verb. Aufl. Freiburg i. Br. 1906. XXXVI, 484 S. 80.

- † Keble, J., The Psalter in Engl. verse, with an introd. by H. Gr. the Arch. bishop of Armagh. London 1906. 488 S. 180.
- † Leimdörfer, D., Die Himmel rufen: eine Studie zur Psalmenforschung, Frankfurt a. M. 1905. 11 S.
- Oesterley, W. O. E., A lost Uncial Codex of the Psalms, s. ET. XVII, 8 (may 06). S. 353—358.
- Dijkema, F., Ps. 2, s. ThT. 40, 4 (06), S. 253—276.
- † Reinach, S., Le verset 17 du ps. 22, s. RHR (sept. oct. 05), S. 260—266.
- † Réville, J., Le verset 17 du ps. 22, réponse au précédent article, s. RHR (sept. oct. 05), S. 267—275.
- Stade, B., Die poet. Form v. Ps. 40, Nöld. F. S. 627—639.
- † Riedel, W., Die Stufenpsalmen, s. NKZ 06, 1, S. 43—56; 2, S. 83—105.
- † Driver, S. R., The Book of Job in the rev. vers. Oxford 1906. XXVI, 133 S. 80.
- † Hirsch, S. A., A commentary in the Book of Job. From a hebr. ms. in the Univ. libr., Cambridge. London 1905. VIII, 130. 264 S. 80.
- † Scerbo, F., Note crit. ed eseg. sopra Giobbe. Firenze 1906. 66 S.
- † Storck, W., Das Buch Hiob. In stabreim. Langzeilen, Deutsch. Münster i. W. 1906. XVIII, 104 S. mit Bildnis. 80.
- Taylor, J., Job and Is. in the „Ztschr. f. ATW.“, s. ET. XVII, 7 (march 06) S. 277 f.
- † Liber Ecclesiastae. Textum hebraicum critice et metricè ed. V. Zapletal Halle 1906. 27 S. 80.
- † Klinkenberg, W. T. K., Het boek „de Prediker“, s. GV. XL 06.
- † Black, A., Ruth, a hebr. ideal. London 1906. 246 S.
- Juynboll, W., Het boek Ruth uit het oogpunt der vergelijkende rechtswetenschap, s. ThT. 40, 2 (06). S. 158—180.
- Landauer, S., Zum Targum der Klagelieder. Nöld. F. S. 505—512.
- † Laur, E., Thr. 1., s. BZ. 05, 3. S. 251—262.
- † Jampel, S., Esther, e. histor.-krit. Untersuchung, s. MGWJ 49, NF. XIII 7/8 S. 405—426: 9/10 S. 513—533.
- † Pope, H., Why does the protestant church read the book of Esther?, s. Dabl. Rev. july 05. S. 77—98.
- Lévy, J., Les soixante-dix semaines de Dan. dans la chronol. juive, s. RÉJ T 51 Nr. 102 (1 avr. 06) S. 161—190.
- † Rießler, P., Der Urtext der Bücher Esdr. u. Neh., s. BZ 06, 2, S. 113—118.
- † Wright, Ch. H. H., Daniel and his prophecies. London 1906. XXII 334 S. 80.
- Howorth, H. H., The modern Roman canon s. the book of Esdr. A., s. JThSt. VII, 27 (apr. 06) S. 343—354.
- † Elhorst, H. J., Die beiden Makkabäerbücher u. die Vorgesch. des jüd. Freiheitskrieges, s. VB 05, 4. S. 367—394.
- Ginzberg, L., Randglossen z. hebr. Ben Sira, Nöld. F. S. 609—625.
- † Jansen, A., Einige textkrit. u. exeget. Anmerkgn. z. Buche Ecclesiasticus, s. BZ. IV, 1 (06) S. 20—24.
- † Müller, W., Das Buch Sira, aus der Vulgata übers. u. mit Anmerkgn. vers. Regensburg 1905. VIII, 216 S. 160.
- Rothstein, J. W., Ein Specimen criticum z. hebr. Texte des Sirachbuches, Nöld. F. S. 583—608.
- † Moulin, F., Les doctrines du livre d'Hénoch, s. R. du clergé franç. 167. 06. S. 561—592.
- Hart, J. H. A., Philo of Alexandria, s. JQR XVIII, Nr. 70 (Jan. 06) S. 330—346.
- Barth, J., Formangleichung bei begriffll. Korrespondenzen. Nöld. F. S. 787—796.



- Budde, K., Zur Gesch. der tiber. Vokalisation. Nöld. F. S. 651—657.
- Dhorme, P., Les formations par analogie dans le verbe hébreu, s. RB. NS. III (Janv. 06) S. 114—126.
- † Levy, J. B., Schaareh Limmud. Hebr. Lesebibel. Rödelheim 1906. 21 S. 80.
- † Levy, J. B., Schaareh Thorah. Vorstufe des Übersetzungsunterrichts im Hebräischen. Rödelheim 1906. 22 S. 80.
- Juynboll, Th. W., Über die Bedeutung des Wortes 'amm. Nöld. F. S. 353—356.
- Kautzsch, E., Die sog. aramaisierenden Formen der Verba ע"ע im Hebr. Nöld. F. S. 771—780.
- † König, E., Z. neueren lexik. Bearbeitg. des Althebr., s. ThLBl. 22. Sept. 05. S. 449—451.
- † Margel, M., Deutsch-hebr. Wörterb. Pozega 1906. XIV, 867 S. 80.
- † Montet, E., Grammaire Minima de l'Hébreu et de l'Araméen Bibliques. 2 éd. Paris 1905. VIII, 56.
- Moore, G. F., חִיתָּת עַל הַקֶּבֶד „Lobus caudatus“ a. its Equivalents, Λοβὸς קַבֵּד, אֶבְנֵי חֲזָא, אֶבְנֵי חֲזָא, etc., s. Nöld. F. S. 761—769.
- Müller, D. H., Das Substant. verbale. Nöld. F. S. 781—786.
- Poznanski, S., L'original arabe du traité des verbes dénom. de Juda ibn Bal'am, s. REJ. 51 (Janv. 06) S. 152f.
- Prätorius, F., Ueber den Ursprung des kanaanäischen Alphabets. Halle 1906. 21 autogr. S. 80.
- Seibold, C. F., Hebraica: 1. Berith. 2. Rösch keleb, rösch hamör. Nöld. F. S. 757—760.
- † Steuernagel, C., Methodische Anleitung z. Hebr. Sprachunterricht. Im Anschluß an des Verf.'s hebr. Gramm. Berlin 1905. 48 S.
- † Taylor, C., The Alphabet of B. Sira, s. JTh. XXX, 59. S. 95—132.
- † Touzard, G., Grammaire hébr. abrégée. Paris 1905. XVII, 395 S. 8.
- Ungnad, A., Die gegenseitigen Bezieh. der Verbalformen im Grundstamm des sem. Verb., s. ZDMG. 59, 4 (05) S. 766—768.
- Baentsch, B., Akorientalischer u. israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtl. Auffassung der israelit. Religionsgeschichte. Tübingen 1906. XII, 120 S. 80.
- † Battifol, Le judaïsme de la dispersion tendait-il à devenir une église ?, s. RB. NS. III, 2 (avr. 06) S. 197—209.
- Baudissin, W. W. Gr., Esmun-Aaklepios. Nöld. F. S. 729—755.
- † Binet-Sanglé, Les prophètes Juifs (Etude de psychologie morbide). Des origines à Elie. Paris 1905. 331 S. 180.
- Cameron, G. G., The Masai and their primitive traditions, s. ET XVII, 5 (febr. 06) S. 219—224; 6 (march 06) S. 254—258; 7 (apr. 06) S. 315—319.
- † Clodd, E., Animism the seed of religion. London 1906. 100 S.
- † Cornud, E., Le dieu du peuple d'Israël et Ernest Renan. Montauban. 112 S. (Thèse.)
- † Crawley, E., Tree of life. Study of Religion. London 1905. 350 S. 80.
- † Day, E., The search for the prophets, s. Monist July 05. S. 386—397.
- Deubner, L., Niederlegen des neugeborenen Kindes auf die Erde s. ARW. 9, 2, (06) S. 287.
- Dibelius, M., Die Lade Jahwes. Eine relig.-gesch. Untersuchung. Mit 13 Abb. im Text. Göttingen 1906. VIII, 128 S. 80. (Forschungen z. Religion u. Literatur des A. u. N. Test. Heft 7.)
- Domaszewski, A. v., Virgo Caelestis. Nöld. F. S. 861—863.
- † Dujardin, E., La source du fleuve chrétien. Hist. crit. du Judaïsme ancien et du christianisme primitif. Le judaïsme Paris 1906. 419 S.

- † Dujardin, E., *Le prophétisme juif*, s. Merc. de France. 15 janv. 06. S. 203—213.
- † Dussaud, R., *Notes de mythologie syrienne*. II—IX et index. Paris 1905. S. 67—189.
- † Eberhardt, F. W., *The preacher as prophet*, s. Bapt. Rev. et Exp. jan. 06. S. 68—81.
- Erdmans, B. D., *Das Mazzoth-Fest*. Nöld. F. S. 671—679.
- † Elbogen, S., *Was lehrten die Pharisäer? Wer waren die Pharisäer?* Camd 1905.
- † Ermoni, V., *L'Essénisme*, s. RQH. Jan. 06. S. 1—67.
- † Förster, G., *Die Neumondfeier im A. T.*, s. ZWTh 49, 1 (06). S. 1—17.
- † Fracassini, U., *L'ispirazione divina nell' antico Israele*, s. Riv. stor. crit. d. Sc. Theol. 05, S. 1—9. 153—161. 305—327.
- † Goldstein, *Der Monotheismus Kanaans*, s. Globus B. 89, 06, Nr. 15/16.
- † Hollis, A. C., *The Masai. Language u. folklore*. London 1905.
- Jaussen, A., *L'immolation chez les nomades à l'est de la Mer morte*, s. RB. NS. III, 1 (Janv. 06). S. 91—114.
- † Jeffreys, L. D., *Ancient hebr. names: notes on their significance and historic value*. Pref. by A. H. Sayce. London 1906. 200 S. 80.
- † Kluge, O., *Die Idee des Priestertums in Israel-juda u. im Urchristentum. Ein relig.-gesch. u. bibl.-theol. Vergleich*. Lpsg. 1906. VIII, 67 S. 80.
- König, E., *Has the name 'Jahwe' been found among the Canaanites?* s. ET. XVII, 7 (apr. 06). S. 331—333.
- Lagrange, J., *Notes sur les prophéties messianiques des derniers Prophètes*, s. RB. NS. III, 1 (Janv. 06). S. 67—83.
- † Lang, A., *The secret of the Totem*. London 1905. X, 215 S.
- † Lassberg, C. v., *das A. u. N. T. als Menschenwerk od. Wahrh. u. Dichtg. im Bibelglauben. Die Entwickl. des Judent.'s u. Christent.'s von der ältesten bis auf die neueste Zeit auf tatsächl. histor. Grundlage aus den Orig.-Quellen*. Dresden 1906. XXIV, 651 S. 80.
- † Lineham, J., *Sin and sacrifice*, s. Intern. Journ. of Eth. oct. 05. S. 88—98.
- † Lo-More, *Kort tractat over Openbaring en Ontwikkeling in Israëls Godsdienst. Als Manuscript gedrukt*. 24 S. 80.
- Mari, F., *Il sacrificio presso i Babilonesi e gli antichi Ebrei*, s. StR. nov.-dic. 05. S. 582—605.
- Marti, K., *Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients*. (Zugleich Einführung in den „Kursen Hand-Komm. zum A. T.“) Tübingen 1906. XII, 88 S. 80.
- Marti, K., *Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem A. T.*. E. Skizze. Nöld. F. S. 681—698.
- Meltzer, H., *Prolegomena z. Gesch. des isr.-jüd. Prophetismus*, s. Prot. Monatsh. 06, 3, S. 84—102; 4, S. 141—164.
- Oestrup, J., *Smintheus. Z. homer. Mythologie*. Nöld. F. S. 865—870.
- † Pfeiffer, A., *Die Stellung der israel. Gesetzgebung z. den wichtigen Problemen des soz. Lebens*. Freiburg 1905. 14 S. (Progr.)
- Radermacher, L., *Wallfischmythen* s. ARW. 9, 2 (06) S. 248—252.
- † Rogge, Ch., *Religion u. soziale Frage im A. Israel*, s. Konserv. Monatsschr. Jan. 06. S. 408—416.
- † Royce, G. M., *The antagonism of the prophet and the priest*, s. Ninet. Cent. jan. 06. S. 72—79.
- Schwally, F., *Die biblischen Schöpfungsberichte* s. ARW. 9, 2 (06) S. 159—175.
- † Schwartz, E., *Christl. u. jüd. Ostertafeln*. Mit 3 Taf. Berlin 1905. 197 S. 80. (AGG. N. F. B. VIII, Nr. 61.)
- Sellin, E., *Das israel. Ephod*. Nöld. F. S. 699—717.
- † Stengel, P., *Opferblut u. Opfergerste*, s. Herm. 41, 2. S. 230—246.
- Sudhaus, S., *Lautes und leises Beten* s. ARW. 9, 2 (06) S. 185—200.

- Budde, K., Zur Gesch. der tiber. Vokalisation. Nöld. F. S. 651—657.
- Dhorme, P., Les formations par analogie dans le verbe hébreu, s. RB. NS. III (Janv. 06) S. 114—126.
- † Levy, J. B., Schaareh Limmud. Hebr. Lesebibel. Rödelheim 1906. 21 S. 80.
- † Levy, J. B., Schaareh Thorah. Vorstufe des Übersetzungsunterrichts im Hebräischen. Rödelheim 1906. 22 S. 80.
- Juynboll, Th. W., Über die Bedeutung des Wortes 'amm. Nöld. F. S. 353—356.
- Kautzsch, E., Die sog. aramaisierenden Formen der Verba ע"ע im Hebr. Nöld. F. S. 771—780.
- † König, E., Z. neueren lexik. Bearbeitg. des Althebr., s. ThLBl. 22. Sept. 05. S. 449—451.
- † Margel, M., Deutsch-hebr. Wörterb. Požega 1906. XIV, 867 S. 80.
- † Montet, E., Grammaire Minima de l'Hébreu et de l'Araméen Bibliques. 2 éd. Paris 1905. VIII, 56.
- Moore, G. F., חִתְרַת עַל הַקֶּבֶר „Lobus caudatus“ a. its Equivalents, Λοβός, אֶבְרָהָם, אֶבְרָהָם, אֶבְרָהָם, etc., s. Nöld. F. S. 761—769.
- Müller, D. H., Das Substant. verbale. Nöld. F. S. 781—786.
- Poznanski, S., L'original arabe du traité des verbes dénom. de Juda ibn Bal'am, s. REJ. 51 (janv. 06) S. 152f.
- Prätorius, F., Ueber den Ursprung des kanaanäischen Alphabets. Halle 1906. 21 autogr. S. 80.
- Seibold, C. F., Hebraica: 1. Berith. 2. Rösch keleb, rösch hamör. Nöld. F. S. 757—760.
- † Steuernagel, C., Methodische Anleitung z. Hebr. Sprachunterricht. Im Anschluß an des Verf.'s hebr. Gramm. Berlin 1905. 48 S.
- † Taylor, C., The Alphabet of B. Sira, s. JTh. XXX, 59. S. 95—132.
- † Touzard, G., Grammaire hébr. abrégée. Paris 1905. XVII, 395 S. 8.
- Ungnad, A., Die gegenseitigen Bezieh. der Verbalformen im Grundstamm des sem. Verb., s. ZDMG. 59, 4 (05) S. 766—768.
- Baentsch, B., Altorientalischer u. israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtl. Auffassung der israelit. Religionsgeschichte. Tübingen 1906. XII, 120 S. 80.
- † Battifol, Le judaïsme de la dispersion tendait-il à devenir une église?, s. RB. NS. III, 2 (avr. 06) S. 197—209.
- Baudissin, W. W. Gr., Esmun-Aсклеpios. Nöld. F. S. 729—755.
- † Binet-Sanglé, Les prophètes Juifs (Etude de psychologie morbide). Des origines à Elie. Paris 1905. 331 S. 180.
- Cameron, G. G., The Masai and their primitive traditions, s. ET XVII, 5 (febr. 06) S. 219—224; 6 (march 06) S. 254—258; 7 (apr. 06) S. 315—319.
- † Clodd, E., Animism the seed of religion. London 1906. 100 S.
- † Cornud, E., Le dieu du peuple d'Israël et Ernest Renan. Montauban. 112 S. (Thèse.)
- † Crawley, E., Tree of life. Study of Religion. London 1905. 350 S. 80.
- † Day, E., The search for the prophets, s. Monist July 05. S. 386—397.
- Deubner, L., Niederlegen des neugeborenen Kindes auf die Erde s. ARW. 9, 2, (06) S. 287.
- Dibelius, M., Die Lade Jahwes. Eine relig.-gesch. Untersuchung. Mit 13 Abb. im Text. Göttingen 1906. VIII, 128 S. 80. (Forschungen z. Religion u. Literatur des A. u. N. Test. Heft 7.)
- Domaszewski, A. v., Virgo Caelestis. Nöld. F. S. 861—863.
- † Dujardin, E., La source du fleuve chrétien. Hist. crit. du Judaïsme ancien et du christianisme primitif. Le judaïsme Paris 1906. 419 S.

ZDPV. XXIX, 1 (06). — † Röhricht, R., Die Jerusalemfahrt des Kanonik Ulrich Brunner v. Haugstift in Würzburg (1470).

2 (06). — Studien aus dem deutschen evgl. Institut z. Jerusalem, 7) Zimmermann, E., Chirbet el Jehud (bettir). (Mit 1 Karte). 8) Eckardt, R., das Jerusalem des Pilgers v. Bordeaux (333). (Mit 1 Karte). 9) Dalman, ausgefundene Gewichte. — Dalman, Berichtigung zu ZDPV 05 S. 169.

MNDP. 05 Nr. 6 (06). — Schumacher, G., Die Ausgrabungen auf dem Tel el-Mutesellim. 8. Im Herbst 1904 (Forts. u. Schluß). — Kurze Mitteil. — II Nachrichten: Personalmachr. — Zur Nachricht.

Nr. 7 (06) Schumacher, G., Die Ausgrabungen im Frühjahr 1905. — Fitzner, R., Höhenmessungen in Moab u. Edom. — Kurze Mitteil.

† Palästina-Jahrbuch des deutschen evang. Instituts für Altertumswissenschaft des h. Landes zu Jerusalem. Herausg. v. G. Dalman. B. I. Berlin 1905.

Inhalt: Urkunde über Errichtung der d. ev. Stiftung für A. W. des h. Landes. — Dalman, Mitteilgn. und Ratschläge f. die Mitglieder des Instituts. — Unsere Reise um Pal. im Frühjahr 1905 (Mit 4 Taf.): 1) Eckardt, Über den Jordan. 2) Eberhard, Im Lande Gilead. 3) Zickermann, Am See von Gennesaret vorüber. 4) Schnärbel, Im Dscholan und an den Jordanquellen. 5) Fenner, In Obergaliläa. 6) Volz, Von Tabor nach Jerusalem.

PEF. Jan. 06. — Notes and News. — Memoir of Ch. W. Wilson. — Baldensperger, Ph., The immovable east (cont.). — Bramley, W. E. J., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (cont.). — Macalister, A. St. and Masterman, E. W. G., Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine: A history of the doings of the Fellahin during the first half of the 19th century, from native sources (cont.). — Watson, Ch., The Acra. — Macalister, A. St., The erotic Grasmere in the tomb of Apollonophanes of Marista. — Macalister, A. St., Gezer and Megiddo. — Dickson, G., Notes on Pal. Folk-Lore. — Masterman, E. W. G., Dead Sea observations. — Rainfall at Jaffa. — Notices of foreign publications. — Notes and queries: 1) Birch, W. F., The site of Zoar. — 2) Macalister, A. St., Ramat el Khalil.

Bacher, W., Schām (DNW) als Name Palästinas, s. JQR. XVIII no. 71 (apr. 06). S. 564f.

† Eberhard, A., Der Tempel z. Jerusalem zur Zeit Christi (nach Schick). Modell u. nach d. Original gez. Warmbrunn 1905. 8 S. Text. 8°. 106 × 145 cm.

† Fischer, T., Mittelmeerbilder. Leipzig 1906. VI, 480 S. (S. 74–153 Palästina).

Fischer, H., und Guthe, H., Wandkarte von Palästina zur biblischen Geschichte. Nach den Angaben der Bibel bearbeitet 1:200000. 2. verb. Aufl. 6. Blatt. Je 59 × 72 cm. in Farbendruck. Leipzig 1905.

Frohmeyer, L., Benzinger, J., Vues et documents bibl. Traduits très librement de l'allemand par J. Breitenstein. Basel 1905. XVI, 178 S. 8°.

† Germer-Durand, J., Découvertes archéol. à Abouhoch. — Les fouilles de Ta'anak, s. RB. NS. III, 2 (06). S. 286–292.

† Jakoby, A., Das geograph. Mosaik von Madaba. Die älteste Karte des h. Landes. Ein Beitrag z. ihrer Erklärung. Mit 1 Plane der Karte und 4 Abb. Leipzig 1905. IX, 110 S. 8°. (Studien über christl. Denkm.)





Kayyal, Th., Le commerce de Saïda en 1905, s. AJM. IX, 4 (15. févr. 06). S. 157–161.


† Kummel, A., Materialien z. Topogr. des a. Jerusalem. Halle a. d. S. 1906.

Lammens, H., L'onomastique du Liban, s. AJM. IX, 1 (1. Janv. 06) S. 7–14; 2 (15. janv. 06) S. 81–87; 3 (1. févr. 06) S. 106–112; 4 (15. févr. 06) S. 152–157.

- † Lammens, H., *Le Liban*, notes archéol., hist., ethnogr. et géogr. 2. partie Géogr. et Ethnogr. du Liban. Beyrouth 1906. 256 S.
- Negre, H., *L'alimentation en Syrie* (suite): œufs, poissons, s. *AIM*. IX, 3 (1. févr. 06) S. 120—123; les légumes et les fruits 5 (1. mars 06) S. 212—217; 7 (1. avr. 06) S. 310—320; 8 (15. avr. 06) S. 348—352.
- † Riedel, W., *Z. Topogr. Jerusalems*, s. *ThLBl.* 24. Nov. 05. S. 553—557.
- † Sellin, E., *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Paläst.* Nebst e. Anhang v. Dr. R. Hrozný: die neugefundenen Keilschrifttexte von Ta'annek. Wien 1905. 41 S. 49 fig. 5 Taf. (WD).
- † Smith, G. A., *The desolate city*, s. *Exp.* apr. 06. S. 370—382.
- Smith, G. A., *Jeremiah's Jerusalem*, s. *Exp.* jan. 06. S. 61—77. Febr. S. 97—110.
- † Vincent, H., *Explor. génér. de la Palest.*, s. *RB*. NS. III, 2 (Apr. 06). S. 292—293.
- Vincent, H., *Les villes cananéennes d'après les fouilles récentes*, s. *RB*. NS. III, 1 (Janv. 06) S. 39—66; 2 (apr. 06) S. 210—244.
- Vincent, H., *Fouilles anglaises de Gezer*, s. *RB*. NS. III, 1 (Janv. 06) S. 127—130.
- Wellhausen, J., *Die Namen des Orontes*, s. *ZDMG*. 60, 1 (06) S. 245 f.
- † Wilson, *Peasant life in Holy Land*. Illustr. London 1906. 332 S. 80.
- RS. — 14<sup>e</sup> année—avr. 06: Halévy, J., *Recherches bibl.: le livre de Hab.* — Halévy, J., *Antinomies d'hist. relig.: Le livre récent de M. Stade* (suite). — Brünnow, R., J. S., Halévy, J., *Opinions et observations sur le sumérien.* — Halévy, J., *Deux étymologies: מל-Genesaret.* — Halévy, J., *Bibliogr.*
- † Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orientale*. T. VII livraisons 8—12. — § 10. Une inscription néo-pun. datée du proconsulat de L. Aelius Lamia (suite et fin). — § 11. La relation de voyage de Benjamin de Tudèle. — § 12. Le pèlerinage de Louis de Rochechouart. — § 13. Fiches et notes: l'inscription pun. CIS, I 293. — Inscriptions judéo-grecques d'Alexandrie. — Anses d'amphores estampillées découvertes à Carthage. — § 14. L'Heracleion de Rabbat-Ammon Philadelphie et la déesse Astéria. — § 15. Une nouvelle inscr. nabat. de Bostra. — § 16. Une *ghassia* Romaine contre les Agriophages. — § 17. La fête de l'empereur Hadrian à Palmyre. — § 18. Le *tadj-dür* Imroul-Quais et la royauté générale des Arabes. — § 19. Le dieu Echmoun. — § 20. Inscriptions grecques de Palestine. — § 21. Nouvelles inscriptions latines et grecques du Haurân. — § 22. Inscription samar. de Gaza et inscriptions grecques de Bersabée. — § 23. Les comptes rendus de l'AIBL.
- Lidzbarski, M., *Eph.* II, 2 (06). — *Die Namen der Alphabetbuchstaben.* — Über einige Siegel u. Gewichte mit semit. Legenden. — Zur Mesainschrift. — Phöniz. Inschriften. — Pun. u. neupun. Inschriften. — Hebr. Inschriften. — Aram. Texte auf Stein, Ton u. Papyrus. — Nabat. Inschriften. — Palmyr. Inschriften. (S. 125—316; 26 Abb.).
- Clermont-Ganneau, *Inscription Samarit. de Gaza et inscriptions grecques de Bersabée*, s. *RB* NS. III, 1 (Janv. 06). S. 84—91.
- Deissmann, A., *Der Name Panthera*. *Nöld. F.* S. 871—875.
- Hahn, G., *Die Mescha-Inschrift u. ihre neuesten Vertheidiger*. In *Verb. mit e. Textkritik mehrerer Bibelstellen*, s. *ZDMG*. 59, 4 (05). S. 723—742.
- König, E., *Mesa-Inschrift, Sprachgeschichte u. Textkritik*, s. *ZDMG*. 59, 4 (05). S. 743—756.
- Oppenheim, M. v., u. Lucas, H., *Griech. u. lat. Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, s. *Byz. Zeitschr.* 05, 1/2. S. 1—72.
- Praetorius, Fr., *Zu phöniz. Inschriften*, s. *ZDMG*. 60, 1 (06) S. 165—168.
- † Studniczka, Fr., *Z. den Sarkophagen v. Sidon*, s. *RA*. juill.-août 05. S. 31—54.

- Cheikh, L., Les Mss. arabes de la Bibl. Orient. de l'Univ. St. Joseph (suite): les écrivains Melkites et Chaldéens, s. AIM. IX, 8 (15 avr. 06). S. 374—378.
- Deissmann, A., The new bibl. papyri at Heidelberg, s. ET. XVII, 6 (march 06), S. 248—254.
- Rhodokanakis, N., Die aethiopischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien. SAW. 06. 93 S. 5 Taf. 8°.
- Rhodokanakis, N., Über einige arab. Hdschrftn der öffentl. Bibliotheken in Konstantinopel. Nöld. F. S. 385—392.
- † Scher, A., Catal. des mss. syr. et arabes conservés dans la Bibl. épisc. de Séert (Kurdistan), avec notes bibliogr. Mossoul 1905. 8°.
- † Weiß, M., Katal. der hebr. Hdschrftn u. Bücher in d. Bibliothek des Prof. D. Kaufmann. Frankfurt a. M. 1906. IV. 199. 80 S.
- † Bornand, R., Un législateur antique Hammourabi, s. Bibl. Univ. nov. 05. S. 260—271.
- † Buhl, F., Den babylonisk-assyriske Religion og dens Forhold til andre semitiske Religioner. Udgivet af Universitetsudvalget. København 1905. 16 S. 8°.
- † Delitzsch, Fr., Assyrische Grammatik mit Übungsstücken u. kurzer Liter. Übersicht 2. durchges. Aufl. Berlin 1906. XVI 424 S. 8°.
- Dhorme, P., Deux textes relig. assyr.-babyl., s. RB. NS. III, 2 (avr. 06). S. 274—285.
- † Fossey, Ch., Contribution au dictionnaire sumérien-assyrien (supplément à la „Classified-List“ de Brünnow). Fasc. 1. Paris 1905. 4°.
- † Friedrich, Th., Altbabyl. Urkunden aus Sippara. Texte mit Umschrift, Übers. u. Komm. Mit 21 Abb. im Text u. 16 weiteren auf 2 Taf. Leipzig 1906. II. S. 413—526. 8°. (Beiträge zur assyr. u. semit. Sprachwissenschaft V).
- Halévy, J., Deux problèmes assyro-sémitiques. Nöld. F. S. 1015—1029.
- † Hrosný, Fr., Die neugefundenen Keilschrifttexte von Ta'annek (SA. aus E. Sellin, Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Paläst.).
- Jastrow, M., jr., On the Composite Character of the Babyl. Creation Story. Nöld. F. S. 969—982.
- Jensen, P., Der babyl. Sintflutheld u. sein Schiff in der israel. Gilgamesch-Sage. Nöld. F. S. 983—996.
- Johns, C. H. W., Chronol. of Ašurbanipal's reign, s. PSBA. XXVII, 7 (05). S. 288—296.
- † König, J., Mitteilungen aus dem assyr. babyl. Altert. TL 1. Dramburg 1905. 19 S. 1 Taf. 4° (Progr.).
- † Langdon, St., Building inscriptions of the neo-babyl. empire. Part I. Nabopolassar and Nebuchadnezzar. Paris 1905. 8°. II 194 S.
- Lehmann-Haupt, C. F., Βηλυδωνεύς u. Βελγάρδας. Nöld. F. S. 997—1014.
- † Macmillan, K. D., Some cuneiform tablets bearing on the religion of Babylonia and Assyria. Nebst e. Anhang über d. Partikel -ma im Babyl.-Assyr. von G. Ungnad. Leipzig 1906. II. S. 531—716. 8°. (BASS. V, 5).
- Meissner, Br., Seltene assyr. Ideogramme. Lief. 1. Leipzig 1906. S. 1—80 u. 1 Bl. Zeichenübersicht in Autogr. (Assyr. Bibl. XX, 1). 8°.
- † Morgenstern, J., The doctrine of sin in the Babylonian religion. Berlin 1905. 8°. III 158 S.
- † Morgenstern, J., The doctrine of sin in the Babylonian religion. I. The use of water in the Ašipu-Ritual. Heidelberg 1905. 46 S. 8. (Diss.).
- Müller, D., H., Hammurabi-Kritiken, s. WZKM. XIX, 4 (05). S. 371—381.
- Müller, D., H., Zur Terminologie im Eherecht bei Hammurabi, s. WZKM. XIX, 4 (05). S. 382—388.
- Plunket, E., The „Star of stars“ and „Dilgan“, s. PSBA. XXVIII, 1 (06). S. 6—13; 2 S. 47—53.
- † Prince, J., D., Materials for a Sumerian lex. with a gramm. introd. I. Letters A—E. London (Leipzig) 1905. 144 S. 4°. (Assyr. Litt. XIX, 1).

- ibree, E., Note on a Hittite inscr. (J. II), s. PSBA. XXVIII, 1 (06). S. 27 f.  
 Tallqvist, K. L., Neubabyl. Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Sammašsumukin bis Xerxes. Helsingfors (Leipzig) 1906. XLII. 338 S. 80.
- Feber, O., Dämonenbeschwörung b. Babyloniern u. Assyriern. E. Skizze. Leipzig 1906. 37 S. (AO. VII, 4).
- Weißbach, Fr. H., Die Inschriften Nebukadnezars von Wädt-Brisak und Natr-el-Kelb. Leipzig 1906.
- Winckler, H., Die Gesetze Hammurabis, Königs v. Babylon, um 2250 v. Chr. Übers. 4. verb. Aufl. (11—13 Taus.), erw. durch die sog. sumerischen Familiengesetze. Mit Abb. des Denkmals u. ausführl. Sachregister. Leipzig 1906. 48 S. (AO. IV, 4).
- immern, H., Das vermutl. babyl. Vorbild des Pehtä u. Mambähä der Mandäer. Nöld. F. S. 959—967.
- Z. B. 42 Heft 1 (06). Borchardt, L., Ein Königserlaß aus Dahschur. — Gardiner, A. H., Hymns to Amon from a Leiden Papyrus. — Spiegelberg, W., Papyrus Erbach. Ein dem. Brieffragment. — Garstang, J., The tablet of Mena. — Madsen, H., Ein künstler. Experiment im a. R. — Borchardt, L., Statuen von Feldmessern. — Schäfer, H., Μοῦσα bei Horapollo II: 29 u. die Göttin Śš-t. — Jacobsthal, P., Eine Gußform mit d. Bilde des Antinoos. — Miscellen: Borchardt, L.,  Śš „das Rasiermesser“. — Borchardt, L.,  sms „die Lunge“. — Boeser, P. A. A., Eine Uschebti-Inscription des Leidener Museums. — Borchardt, L., Der sog. Kriegshelm. — Borchardt, L., Statue mit Angabe der Bedeutung u. des Standortes. — Bissing, Fr. W. v., Königsstatuen der Zeit Thutmoses III. — Bissing, Fr. W. v., Zu Herodot II 162. — Spiegelberg, W., Zu  Gen. 41, 45 [Steindorffs bekannte Erklärung nochmals erhärtet „die Alttestamentler können sie also als völlig sicher betrachten und daran festhalten, daß Namen dieser Bildung vor 1100 v. Chr. nicht möglich und erst seit dem 7. vorchristl. Jahrhundert häufig sind“. v. G.] — Spiegelberg, W., Die Übersetzung des Wortes Oase bei Herodot III, 26. — Boeser, P. A. A., Zu  = WUC ÄZ 41, S. 148. — A. E., Joseph Krall. — A. E., Hans Graf Schack-Schackenburg. — Erschienenene Schriften.
- Bädeker, K., Ägypten u. d. Sudan. Handb. f. Reisende. Mit 38 Karten u. Plänen, 59 Grundrissen u. 57 Vignetten. Leipzig 1906. CLXXXVI. 419 S. 80.
- Baillet, J., Auguste Baillet, Égyptologue français. Notice biographique, Paris 1905. 32 S. 80.
- Bénédite, G., La stèle dite du Roi Serpent, Musée du Louvre. Paris 1905. 15 S. 1 Taf. 40.
- Biondi, G., Scavi eseguiti a Hermupolis Magna, s. RAL. Ser. V vol. XIV 9/10. S. 282—289.
- Bissing, F. W. v., Denkmäler ägypt. Skulptur. Hrsrg. u. mit erläut. Texten vers. Lief. 1. München 1906. 12 Taf. Fol.
- Borchardt, L., Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re (Rathures) (hrsrg. von F. W. v. Bissing) B. L. Der Bau. Berlin 1905. VIII. 89 S. 62 Abb. 5 schwarze, 1 farb. Blätter. Fol.
- Borchardt, L., Der ägypt. Titel „Vater des Gottes“ als Bezeichn. für „Vater oder Schwiegervater des Königs“, s. BSG. LVII S. 254—270.
- Borchardt, L., Von einer alexandr. Baustelle, s. Bull. d. l. Soc. Archéol. d'Alex. 05.
- Borchardt, L., Über die altägypt. Nilmesser und Nilstandsmarken, s. SBA. 05, Nr. 48.

- † Bouriant, U., Legrain, G., Jéquier, G., Monuments pour servir à l'étude du Culte d'Atonou en Égypte. T. I.: Les tombes de Khonitatonou. Cairo 1903. IV. 133 S. 65 Taf. 4°. (Mémoires publiés par les membres de l'Institut franç. d'Archéol. orient du Caire Tome VIII.)
- † Breasted, J. H., A History of Egypt from the earliest times to the Pers. conquest. London 1906. XXIX, 634 S. with 200 illustr. a. maps.
- † Budge, E. A. W., The Egypt. Heaven a. Hell. Books on Egypt a. Chaldaea. vols 20—22. London 1906. 286. 314. 252 S. 8°.
- † Capart, J., Primitive art in Egypt. Transl. by A. S. Griffith. London 1905. 8°.
- † Capart, J., Recueil de monuments égypt.: IIe série. Brüssel 1905. 112 S. Taf. LI—C.
- † [Petrie u. Currelly] Catal. of Egyptian Antiquities found in the Peninsula of Sinai and at Pithom, Oxyrhynchos, a. Thebes and drawings of tombs at Saqqara for the EEF a. Eg. Research Account 1905.
- Clark, G. A., The Egypt explor. report, a. ET. XVII, 8 (may 06). S. 381.
- † Collection P. Philipp et collections diverses. Antiquités égypt., grecques et romaines. Paris 1905.
- † Crum, W. E., Catal. of the Copt. mss. in the Brit. Mus. London 1905. XXIII, 623 S. 45 Taf. 4°.
- † Davies, N. de G., The Rock tombs of El Amarna. P. II. The Tombs of Panehsy and Meryra II. London 1905. VIII, 48 S. 47 Taf. 4°. (Arch. survey of Egypt. 14th mem.)
- † Demotic magical papyrus of London a. Leiden. Vol. II. Handcopy of the text ed. by F. L. Griffith. London 1905. Fol.
- † Döber, A., Clément d'Alexandrie et l'Égypte. Paris 1905. III. 139 S. 4°. (Mem. publ. par les membres d' l'Inst. franç. d'Arch. orient du Caire T. X.)
- Erman, Die angebl. Änderung des Klimas v. Ägypten, a. SBA. 06, Nr. 7.
- † Fischer, J. J., Reiseskizzen: Nach und durch Unteregyp. Land u. Leute 1895/1904. Mit e. Anhang: Handelsverkehr u. kaufmännische Verhältnisse von Unteregyp. Zürich 1905. 72 S. 1 Taf.
- † Foucart, G., Une tombe d'Amarna, s. RHR. mars avr. 06 S. 186—196.
- † Gernandt, C. E., Lehrbuch der altägypt. Dogmatik oder der Gottesbegriff der Ägypter, dargest. an e. Studienentwurf über d. Idee von dem göttlichen Schöpfer, dem Menschen u. der Sprache. 3. Aufl. Nebst: Die dynastische Freimauerei der a. Ägypter oder der Dualismus des geistl. Schöpferbegriffes in kultur. Zusammenfassung ausmündend in  (Ra-mes-es)-ismus. Ein Einblick in dogm. Ägyptologie. Leipzig 1906. 285 S. mit Fig. u. 1 Taf. u. 52 S. mit Fig. 8°.
- † Guerville, A. B. de, Das moderne Ägypten. Autoris. Übers. aus dem Engl. Leipzig 1906. VIII, 368 S. 8° mit 182 Abb.
- † Hall, H. R., Coptic a. Grec texts of the Christian period. From Ostraka, Stelae etc. in the Brit. Mus. London 1906. 100 plates. 159 S. 8°.
- † Hall, H. R., The excavation of the oldest temple of Thebes, a. Journ. of the Soc. of Arts. Vol. III, Nr. 2742. 9. Juni 1905. S. 791 ff.
- † Hall, H. R., The early occurrence of iron in Egypt, s. Man 05 nr. 40.
- † Hall, H. R., Palaeotic implements from the Thebaid, s. Man 05 nr. 42.
- † Hall, H. R., The excavations of Phylakopi, a. Class. Rev. XIX, 1. S. 79—84.
- † Heuzey, L., Le dieu à turban sur les cylindres chaldéens, a. CRIBL janv. févr. 06 S. 43—48.
- † Holwerda, A. E. J., Boeser, P. A. A., Holwerda, J. H., Beschreibung der ägypt. Sammlung des niederl. Reichsmus. der Altertümer in Leiden. — Die Denkmäler des a. R. Hrg. im Auftrag des Minist. d. I. Leiden 1905. Atlas 16 Taf. Fol. 23 S. Text. 4°.
- Legge, F., The magic ivories of the middle empire. II., a. PSBA. XXVII, 7 (05). S. 297—303.



- Legge, F., A note on „the early monarchy of Egypt“, s. PSBA. XXVIII, 1 (06). S. 14—16.
- Legge, F., A new carved slate (fragmentary), s. PSBA. XXVIII, 2 (06). S. 87.
- Legrain, G., The inscriptions in the quarries of El Hôsh, s. PSBA. XXVIII, 1 (06). S. 17—26.
- Leipoldt, S., Ein saïd. Bruchstück des Jakobus-Protevgl's, s. ZNW. VI (05). S. 106f.
- † Lemm, O. v., Kleine kopt. Studien. XXV—XLV. Petersburg 1905 (Bull. de l'Acad. Impér. des Sciences).
- Lemm, O. v., Iberica. Petersburg 1906. 40 S. 2 Taf. (Mem. de l'Acad. Impér. des Sciences. VIII Série. T. VII, Nr. 6).
- Lieblein, J., Observations on the anc. hist. of Egypt, s. PSBA. XXVIII, 1 (06). S. 29—32.
- † Lortet et Gaillard, La faune momifiée de l'ancienne Égypte. Préf. de V. Loret. Lyon 1905. IV. 330 S. Fol.
- † Lüdtke, W., Die kopt. Salome-Legende u. das Leben des Einsiedlers Abraham, s. ZWTh. 06, 1. S. 61—65.
- † Mariette, A., Oeuvres diverses, publ. par G. Maspero. T. 1. Paris 1905. CCXXIV, 322 S. 1 Portr. 12 Taf. 80 (Bibl. égypt. T. 18).
- † Maspero, G., Les contes popul. de l'Égypte ancienne. 3 éd. entièrement remaniée et augmentée. Paris 1905. XXXII. 276 S. 80.
- † Maspero, G., Le début du second conte de Setna-Khâmois, s. Mélanges Nicole. S. 349—355.
- † Maspero, H., Les finances de l'Égypte sous les Lagides. Paris 1905. 252 S. 80.
- † Monuments égypt. du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide, publ. d'après les ordres du gouvernement. *Suten-ḫeft*, le livre royal. Edit. en Phototype. Leiden 1905. (Suppl. à la 34<sup>me</sup> livr. des Monum. égypt.)
- Murray, M. A., The astrol. character of the egypt. magical wands, s. PSBA. XXVIII 1 (06). S. 33—43.
- † Naville, E., Origine des anciens Egyptiens. Rapports possibles avec Baby-lone, s. RHR. nov. déc. 05. S. 357—380.
- † Naville, E., le dieu de l'Oasis de Jupiter Ammon, s. CRIBL janv. févr. 06, S. 25—32.
- † Naville, E., Un temple de la XI<sup>e</sup> dynastie à Thèbes, s. Mel. Nicole. S. 391—399.
- † Newberry, P. E., Scarabs, an introd. to the study of Egypt. seals a. signet — rings. London 1905. 44 plates, and 116 ill. in text. XVI. 218 S.
- Newberry, P. E., An unpublished scene from the tomb of Thy at Sakkara, representing the manufacture of seals, s. PSBA. XXVII, 7 (05). S. 286.
- Newberry, P. E., To what race did the founders of Sais belong?, s. PSBA. XXVIII, 2 (06). S. 68—75.
- † Partsch, J., Ägyptens Bedeutung f. die Erdkunde. Leipzig 1905. 39 S. (Antrittsvorl.)
- Petrie, W. M. F., The early monarchy of Egypt., s. PSBA. XXVII, 7 (05). S. 279—285.
- † Petrie, Ehnasya. 1904 [2:] Roman Ehnasya (Herakleopolis magna) 1905. Plates and text suppl. to Ehnasya (Special Extra Public. of the EEF.). London 1905. 80.
- † Ptah-Hotep, (the instruction of) a. the instr. of Ke-genini. The oldest books in the world. Transl. from the Egypt. with an introd. a. appendix by B. G. Gunn (Wisdom of the east series). London 1906. 76 S. 160.
- † Reinach, Th., L'Égypte sous les Lagides, 2 u. 3., s. Journ. des Savants. S. 587—596.
- Ricci, S. de, The Zouche Sahidic Exodus fragment (Exod. 16,6—19,11). From the original ms., s. PSBA. XXVIII, 2 (06). S. 54—67.

- † Rubensohn, O., Aus griech.-röm. Häusern des Faijum, s. Jahrb. d. K. V. Arch. Inst. 05. S. 1—25. Taf. 1—3.
- † Rubensohn, O. u. Borchardt, L., Griech. Bauinschriften ptolem. Zeit ad Philä, s. APF. III, 3. S. 356—366.
- † Schmidt, V., Choix de monuments égypt. faisant partie de la glyptothèque Ny-Carlsborg fondée par M. C. Jacobsen. Kjøbenhavn 1906. Fol.
- Sethe, K., Eine ägypt. Expedition nach d. Libanon im 15. Jahrh. v. Chr., s. SBA. 15 (06).
- Spiegelberg, W., Ägypt. Sprachgut in den aus Ägypten stammenden ass. Urkunden der Perserzeit. Nöld. F. S. 1093—1115.
- † Spiegelberg, W., Papyrus démotiques (Extrait des Pap. Reinach). Paris 1905. 44 S.
- Spiegelberg, W., Note on the word Khetemy, „a seal-maker“, s. FSBA. XXVII, 7 (05). S. 287.
- † Urkunden des Ägypt. Altertums, herg. v. G. Steindorff IV. Urkunden der 18. Dynastie, bearb. von K. Sethe. H. 2: Hist.-biogr. Urkunden aus der Zeit der Könige Thutmosis I. u. II. Leipzig 1906. II, S. 79—154 in Autogr. Lex. 80.
- H. 3: Hist.-biogr. Urkunden, der Anfang der Regierung Thutmosis III. und die Geburt der Hatschepsowet betr. Bearb. v. K. Sethe. Leipzig 1906. II, S. 155—234 in Autogr. Lex. 80.
- Abt. IV, B. I, H. 4 u. 5: Hist.-biogr. Urkunden aus der Zeit der Könige Hatschepsowet. 1906. VI, S. 235—391 in Autogr.
- Völter, D., Petrussevgl. oder Ägypterevgl., s. ZNW. VI (05). S. 368—372.
- † Watsinger, C., Griech. Holzsarkophage aus d. Zeit Alexanders d. Gr. Leipzig 1905. VIII, 96 S. 3 Chromotaf., 1 farb. kl. 135 Abb. i. Text. (Ausgrabungen der DOG in Abusir 1902—1904. III.)
- † Wiedemann, A., Quelques remarques sur le culte des animaux en Égypte, s. Mus. VI, 2. S. 113—128.
- † Wiedemann, A., Die Anfänge dram. Poesie im a. Ägypten, s. Mém. Nicole. S. 561—577.
- † Wiedemann, A., u. Pörtner, B., Ägypt. Grabreliefs aus d. großh. Altertümer-Sammlung z. Karlsruhe. Straßburg 1906. 7 Taf. 32 S. 40.
- † Wiedemann, A., u. Pörtner, B., Ägypt. Grabsteine u. Denksteine aus versch. Sammlungen. III. Bonn, Darmstadt, Frankfurt a. M., Genf, Neuchâtel. Straßburg 1906, I. 52 S. 30 Abb. auf 10 Lichtdrucktaf. 1 Taf. in Autotypie. 40.
- † Wilcken, U., Der Traum des Königs Nektonabos, s. Mém. Nicole. S. 579—595.
- † Aptowitzer, V., Eine antikaräische Stelle im Midrasch ha-gadol, s. MGWJ. NF. XIII, 9/10.
- † Auerbach, M., Wörterbuch z. Mechilta des R. Ismael (Buchstabe מ) nebst Einleitung. Berlin 1906. 115 S. 80.
- † Biach, A., Zur Erinnerung an den 700j. Todestag des jüd. Geisteshelden Moses Maimonides. Basel 1906. 2. Aufl. 14 S.
- Cowley, A., Bodleian Geniza fragments, s. JQR. XVIII, 71 (apr. 06). S. 399—405.
- † Friedländer, S., תלמוד ירושלמי. S. Varalja 1905. VI, 155 S. (Tractat Jebamoth.)
- Ginzberg, L., Geonic responsa, s. JQR. XVIII, 71 (apr. 06). S. 425—456.
- † The Jewish Encyclopaedia. Vol. XII. Talmud-Zweifel. New-York u. London 1906. VIII. 572 S.
- Lambert, E., Les changeurs et la monnaie en Palest. du I<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle de l'ère vulg. d'après les textes talmud., s. RÉJ. T. LI, Nr. 102 (1 avr. 06). S. 217—244.
- Lévy, J., Le prosélytisme juif (suite), s. RÉJ. 51 (janv. 06). S. 1—31.

- Margoliouth, G., An introd. to the liturgy of the Damascene Karaites, s. JQR. XVIII, 71 (apr. 06). S. 505—527.
- † Monumenta Judaica, hrsg. v. A. Wünsche, W. Neumann, M. Alt-schüler. P. I. Bibliotheca Targumica. Heft 1. Abt. 1. Aramaica. Die Targumim z. Pentat. Wien 1906. XXI, S. 1—58. 2 Taf. 8°.
- † Pirke 'aboth. Der Mischnatractat „Sprüche der Väter“, ins Deutsche übers. u. unter besond. Berücksicht. des Verhältnisses zum N. T. m. Anmerk. vers. v. P. Fiebig. Tübingen 1906. VII, 43 S. 8°. (Ausgew. Mischnatraktate in d. Übersetzung, 2.)
- Poznansky, S., Contribution à l'hist. des Gueonim Palest., RÊJ. 51 (janv. 06). S. 52—58.
- Poznanski, S., The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon in the tenth century, s. JQR. XVIII, 70 (Jan. 06). S. 209—250.
- † Schulchan Aruch. Tl. 1. Die religiösen Satzungen, Vorschriften, Sitten u. Bräuche des Judent. in Synagoge, Schule u. Haus, nebst vollständ. System des synag. Kalenders. 2. inhaltl. verm. u. verb. Aufl. In deutscher Sprache verf. u. nach den Quellen Neubearb. Rosenberg 1906. 112 S. 8°.
- † Talmud, Der babyl. Hrsg. nach der Ed. princ. (Venedig 1520—1523), nebst der späteren v. S. Lorja u. J. Berlin revid. Ausg. u. d. Münchener Hdschrft., möglichst wortgetreu übers. u. mit kurzen Erklrgn. vers. v. L. Goldschmidt. B. VI, 5: der Traktat Baba Bathra (letzte Pforte). 1. Hlfte. Leipzig 1906. S. 917—1152.
- † Wellesz, G., Rasi. Budapest. 191 S.
- † Wisdom of Israel (the). Being extracts from the Babyl. Talm. a. Midrash Rabbath. Transl. from the Aramaic and Hebrew. With an introd. by E. Collins (The Wisdom of the east). London 1906. 60 S. 16°.
- † Zeitlin, W., Anagramme, Initialen u. Pseudonyma neuhebr. Schriftsteller u. Publizisten. (Seit Erscheinen der „Méasim“ bis auf unsere Tage.) Zugest. u. erl. Frankfurt a. M. 1905. 18 S. 8°. (SA. aus ZHB.)
- Barnes, W. E., The 'Nicene' creed in the Syr. Psalter, s. JThSt. VII, 27 (apr. 06) S. 441—449.
- Bevan, A. A., The Aram. root דָּבַר. Nöld. F. S. 581 f.
- Braun, O., Syr. Texte über die erste allg. Synode v. Konstantinopel. Nöld. F. S. 463—478.
- Chabot, J.-B., ~~Notes~~ Note sur l'ouvrage syr. intitulé Le Jardin des Délices. Nöld. F. S. 487—496.
- † Corpus script. christ. orient. — Scriptores Syri. Textus. Series II. T. 98. — Dionysii Bar Salibi comment. in Evangelia edid. I. Sedláček et J. B. Chabot. Fasc. 1. Paris. Leipzig 1906. 1880. 8°.
- † Dumaine, H., L'ancienne version syr. des évangiles, s. Bull. crit. 06, 2. S. 26—36.
- Duval, R., Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit. Nöld. F. S. 479—486.
- Erbes, Nachträgliches z. syr. Martyrologium u. dem Weihnachtsfestkreis, s. ZKG. XXVI, 4 (05).
- Hjelt, A., Pflanzennamen aus dem Hexaëmeron Jacob's v. Edessa. Nöld. F. S. 571—579.
- Hunnius, C., Das syr. Alexanderlied, s. ZDMG. 60, 1 (06) S. 169—209.
- Lewis, Smith, A., The Evng. da Mepharreshe, s. ET. XVII, 8 (may 06) S. 382.
- Lidzbarski, M., Uthra u. Malakha. Nöld. F. S. 537—544.
- Löw, I., Aram. Fischnamen. Nöld. F. S. 549—570.
- † Mar-Jacobus Sarugensis: Homillae selectae. Ed. P. Bedjan. Tom. II. Paris-Leipzig 1906. XVIII. 892 S. 8°.
- † Mingana, A., Clef de la langue aram. ou grammaire compl. et prat. des deux dialectes syr. occid. et orient. Mossul. XIV, 737 S. 4°.

- Müller, Fr. W. K., Eine Hermas-Stelle in manich. Version, s. SBA 05, 51. S. 1077—1083.
- Nestle, E., das syr. Wort *ܡܪܝܢ* in Zusammensetzungen s. ZDMG. 60, 1 (06) S. 95 f.
- † Schwab, M., Une amulette judéo-aram., s. JA, janv.-févr. 06. S. 5—17.
- Zetterstéen, K. V., Ein geistl. Wechselsied in Fellisyl. Nöld. F. 497—503.
- Abou-Kurra, évêque de Karan. Un traité de ses oeuvres arabes, publ. et trad. pour la 1. fois par P. C. Bacha. Paris 1905. 80.
- † Al-'Aṣā: Zwei Gedichte. Hrsg., übers. u. erl. von R. Geyer. I. Mā buki. Wien 1905. 225 S. (SWA.)
- † Amirchanjanz, A., Der Inhalt des Kōran verglichen mit d. Evgl., s. BGL 05, 10 S. 304—319; 11 S. 337—346.
- Andrews, C. F., Current Muhammedan teaching as to the gospels, s. JThSt. VII, 26 (Jan. 06) S. 278—281.
- Barthold, W., Zur Gesch. der Saffariden. Nöld. F. S. 171—191.
- Basset, P., Les mots arabes passés en berbère. Nöld. F. S. 439—443.
- Becker, C. H., Die Kanzel im Kultus des a. Islam. Nöld. F. S. 331—357.
- Berchem, M. van, Monuments et inscriptions de l'atābek Lu'lu' de Mossoul. Nöld. F. S. 197—210.
- De Boer, T. J., Kindi wider die Trinität. Nöld. F. S. 279—281.
- Brockelmann, C., Das Dichterbuch des Muḥammad ibn Sa'llām al-Ḥamālī. Nöld. F. S. 109—125.
- † Brody, H. and Albrecht, K., The new-hebr. school of poets of the Span. and Arabian Epoch. Selected texts with introd., notes and dictionary. Engl. transl. by Mrs. K. Albrecht. Leipzig 1906. X, 218 S. 80.
- Brünnow, R., Das Kitābu-l-Itbā'i wa-l-Muzāwaḡati des Abū-l-Husain Aḥmed ibn Fāris ibn Zakariyā. Nach e. Oxforder Hdschrft. hrsg. Nöld. F. S. 235—248.
- Buhl, Fr., Ein paar Beiträge z. Kritik der Gesch. Muhammed's. Nöld. F. S. 7—22.
- † Calvert, A. F., Moorish remains in Spain. Being a brief record of the Arab. conquest of the Peninsula. With a particular account of the Mohammedan Architecture and decoration in Cordova, Seville, and Toledo. London 1906. 608 S. 80.
- † Chauvin, V., Bibliogr. des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publ. dans l'Europe chrét. de 1810 à 1885. IX. Pierre Alphonse. — Secundus. — Recueils orientaux. — Tables de Henning et de Mardrus. — Contes occidentaux. — Les magāmes. Liège 1905. 131 S. 80.
- Cheikho, L., Texte arabe de trois traités grecs perdes „sur les organes publiés, s. AlM. IX, 1 (janv. 06) S. 18—21.
- Cheikho, L., Un traité inédit de Honein. Nöld. F. S. 283—291.
- Derenbourg, H., Un passage tronqué du Fakhri sur Aboū 'Abd Allāh Al-Bardī, vizir d'Ar-Rādī Billāh et d'Al-Mouttakī Lillāh. Nöld. F. S. 193—196.
- † Dib, S. D., Les versions arabes du Test. D. nostri Jesu Christi, s. ROChr. 05, 4. S. 418—423.
- Euting, J., Der Kamels-Sattel bei den Beduinen. Nöld. F. S. 393—398.
- Fischer, A., Arab. *الشي*, s. ZDMG. 59, 4 (05) S. 807—818.
- Fischer, A., Nachtrag zu S. 809, Anm. 2, s. ZDMG. 59, 4 (06) S. 818.
- Fischer, A., Drei Versehen in Lane's Lexicon u. eins in Wright Grammar, s. ZDMG. 59, 4 (05) S. 834—830.
- Fischer, A., Eine Qorān-Interpolation. Nöld. F. S. 33—55.
- Fischer, A., Haplogische Silbenellipse, s. ZDMG. 60, 1 (06) S. 246—249.
- Fischer, A., Miscellen, s. ZDMG. 60, 1 (06) S. 249—254.
- Fraenkel, S., Das Schutzrecht der Araber. Nöld. F. S. 293—301.

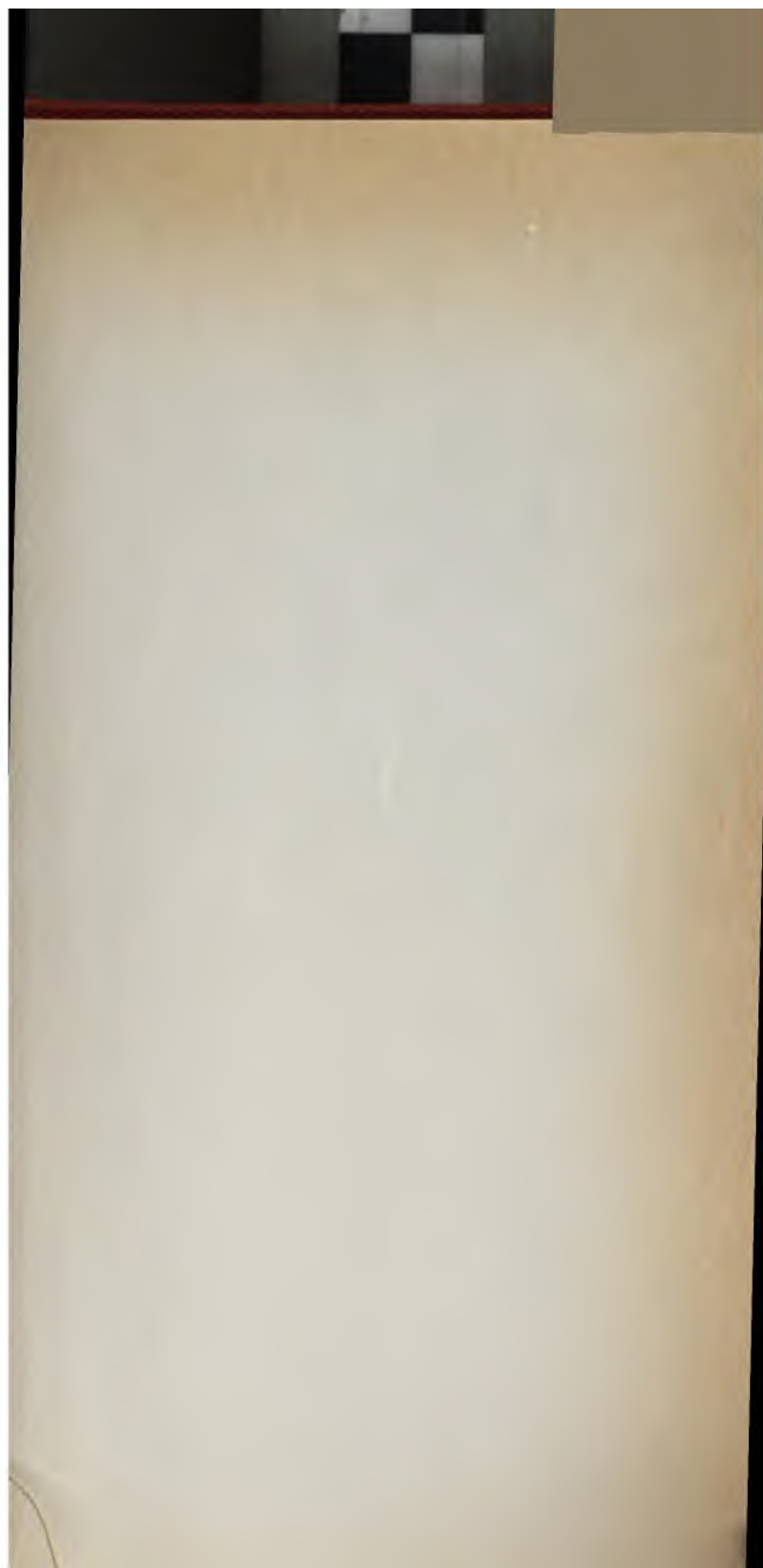
- Fraenkel, S., Zu Hell, Al-Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten (oben S. 589f.), s. ZDMG. 59, 4 (05) S. 833.
- Friedlaender, L., Zur Komposition von Ibn Ḥazm's *Milal wa'n-Nihāl*. Nöld. F. S. 267—277.
- Geyer, R., Die Katze auf dem Kamel. Ein Beitrag zur altarab. Phraseologie. Nöld. F. S. 57—70.
- Ghanimé, J., Les proverbes popul. de Bagdad, s. AIM. IX, 7 (1. avr. 06) S. 297—302.
- De Goeje, M. J., Die Berufung Mohammed's. Nöld. F. S. 1—5.
- Goldziher, L., Zauberelemente im islam. Gebet. Nöld. F. S. 303—329.
- Goldziher, L., Das Princip der *tahiyya* im Islam, s. ZDMG. 60, 1 (06) S. 213—226.
- Grimme, H., Der Logos in Südarabien. Nöld. F. S. 453—461.
- † Halévy's (Judah) *Kitab al Khazari*. Transl. from the Arabic. With an introd by H. Hirschfeld. London 1905. 320 S. 8°. (Sem. Series).
- Hell, J., Al-Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten, s. ZDMG. 60, 1 (06) S. 1—48.
- Hirschfeld, H., The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Twelfth article), s. JQR. XVIII, Nr. 70 (Jan. 06) S. 317—329.
- Houtsma, M. Th., Eine metr. Bearbeitung des Buches *Kalīla wa-Dimna*. Nöld. F. S. 91—96.
- † Jahn, A., Gram. der Mehri-Sprache in Südarabien. Wien 1905. 146 S. 8°. (SWA. B. CL, 6).
- † Jaspin, J. S., Koran u. Bibel. Ein kompar. Versuch. Leipzig 1905. VIII, 105 S. 8°.
- † Ibn Ḥaṭīb al-Dahīa, *Tuhfa Dawī-l-Arab*. Über Namen und Nisben bei Bohārī, Muslim, Mālik. Hrsg. v. T. Mann. Leiden 1905. V, 15 S. Blatt 17—33 u. 197 S. 8°.
- † Ibn Qutaiba's 'Ujān al aḥār. Nach d. Hdschrften. z. Konstantinopel u. St. Petersburg hrsg. v. C. Brockelmann. 3 Tl. Straßburg 1906. 198 S. 8°. (19. Beiheft zu ZA.)
- † Ibn Saad, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten u. der späteren Träger des Islams bis zum J. 230 der Fl. Hrsg. v. E. Sachau. Leiden 1905. 80. B. I. Tl. 1. Biogr. M.'s bis z. Fl. Hrsg. v. E. Mittwoch. XV, 50 u. VII, 161 S. — B. V. Biogr. der Nachfolger in Medina, sowie der Gefährten u. der Nachfolger in dem übrigen Arabien. Hrsg. v. K. v. Zetterstéen. LXXV, VIII, 66 u. XVI, 412 S.
- Lyaill, C. J., Ibn al-Kalbi's account of the First Day of al-Kulāb. Nöld. F. S. 127—154.
- Macdonald, D. B., The Story of the Fisherman a. the Jinn. Transcr. from Galland's MS. of "The Thousand a. One Nights". Nöld. F. S. 357—383.
- Malouf, J. A., et Cheikho, L., Un msc. rare „الافصح“, s. AIM. IX, 7 (1. avr. 06) S. 324—328.
- Marçais, W., L'Euphémisme et l'Antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie. Nöld. F. S. 425—443.
- Marta, G., Philologie arabe, s. AIM. IX, 2 (15. janv. 06) S. 65—73; 6 (15. mars 06) S. 262—267; 7 (1. avr. 06) S. 303—306; 9 (1. mai 06) S. 400—405.
- Mez, A., Über einige sekundäre Verba im Arab. Nöld. F. S. 249—254.
- † Moritz, B., Arabic-Palaeogr. A collection of Arabic-Texts from the first century of the Hidjra till the year 1000. Cairo 1905. 188 Taf. IX S. Text. 50×34 cm. (Public. of the Khedivial libr. Cairo Nr. 16).
- Nestle, E., Geschichtliches z. 1. Sure, s. ZDMG. 60, 1 (06) S. 244 f.
- Nicholson, R. A., An unknown Biography of Muḥammed entitled *Kiṭābu man ṣabara ṣaḥra*. Nöld. F. S. 23—32.
- Nöldeke, Th., Zu *Kalīla wa-Dimna*, s. ZDMG. 59, 4 (05) S. 794—806.
- Reckendorf, H., Zum Gebrauch des Partizips im Altarab. Nöld. F. S. 255—265.

- Rocksteiz, G., Zu al-Schabaz's Bericht über die Tahiriden (Ms. Wetstein II, 1100 fol. 44<sup>a</sup>—64<sup>a</sup>). Nöld. F. S. 155—170.
- Schrickess, Fr., *Umayyad Abṭ-Ṣāḥ*. Nöld. F. S. 71—89.
- Schwally, Fr., *Aegyptiaca*. Nöld. F. S. 417—424.
- Szrock-Hergroze, C., Zur Dichtkunst der Bā 'Aṭwah in Hadhramūt. Nöld. F. S. 57—107.
- Spiro, J., *Autobiogr. d'Abdallah b. Abdallah le Drogman*. Tunis 1906. 17 S.
- Stamm, H., *St. Hama als Geograph*. Nöld. F. S. 445—452.
- Torrey, Ch. C., *The Kūb Ghala; aḍ-Ḍa'afā' of Ibn Barri*. Nöld. F. S. 211—224.
- † Wetstein, J. G. Die Liebenden v. Amasia. Ein Damascener Schattenspiel, niedergeschrieben, über u. m. Erkirga vers. Aus d. Nachlaß W.'s hng. v. G. Jahn. Leipzig 1906. X, 160 S. mit Bildnis (AKM. XII).
- Yahuda, A. S., *Bagdad Sprichwörter*. Nöld. F. S. 399—416.
- † Afework, G. J., *Gramm. della lingua amar.* Roma 1905. 80.
- Besold, C., *Das arab.-äthiop. Testam. Adami*. Nöld. F. S. 893—912.
- † *Corpus script. christ. orient. Scriptores aeth.* Ser. II. Tom. V. Pars II. *textus et versio*. Paris-Leipzig 1905. 80. — *Annales Johannis T, Jyāsu et Bakīfā*. Pars II. *Annales regum Jyāsu I et Bakīfā*. *Textus ed. I. Guidi*, S. 56—348. — *Versio*. *Interpretatus est I. Guidi*. S. 57—350. — *Series II Tom. XX fasc. I textus et versio*. ebda. 80. — *Vitae sanctorum indigenarum*. I. *Acta S. Basileta Mikā'el et S. Anorēwos*. *Textus ed. K. Conti Rossini*. 110 S. — *Versio*. *Interpretatus est K. Conti Rossini*. 98 S.
- Tom. XXIII fasc. 1. *Vitae sanct. indig. I. Acta S. Ferē-Mikā'el et S. Zar'a Abrahām*. *Textus ed. Bor. Turaiev*. 36 S. — *Versio interpret. est B. Turaiev*. 32 S.
- Golz, Frh. v., E., *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen*. Nach G. Horners engl. Ausgabe des äthiop. Kirchenrechtsbuches, z. SBA. 66 Nr. 5.
- Guidi, I., II *Sawarew*. Nöld. F. S. 913—923.
- Guidi, I., **HC:SCJ** „Il Racconto di Nārgā“, z. RAL. Ser. V, vol. XIV, 9/10 1905, S. 233—267.
- Littmann, E., *Semit. Stammesagen der Gegenwart*. Aus dem Tigrē über. Nöld. F. S. 941—958.
- † Mahler, L., *Prakt. Gramm. der amhar. (abess.) Sprache, samt Leseübungen u. amh.-deutsch., sowie deutsch-amh. Wörterb.* Wien 1905. VIII, 223 S. 8.
- Pereira, Fr. M. E., *Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis*. Nöld. F. S. 877—897.
- † *Rerum aethiopicarum scriptores occid. inediti a saec. XVI ad XIX curante C. Beccari*. Vol. III. *Historia Aethiopiae*, ed. P. Paetz. Liber III et IV. Rom u. Leipzig 1906. XIII, 585 S. 80.
- Rossini, C. Conti, *Poemetto lirico tigrāi per la battaglia di Addi Cheleb*. Nöld. F. S. 925—939.





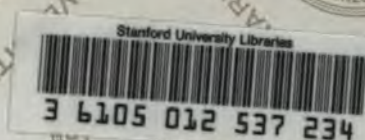












**Stanford University Librari**  
**Stanford, California**

**Return this book on or before date d**

**MAY 24 1975**

